



思想学术系列

玄学史话

A Brief History of Neo-Taoism in Wei and Jin Dynasties

张齐明 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM



思想学术系列

玄学史话

A Brief History of Neo-Taoism in Wei and Jin Dynasties

张齐明 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目（CIP）数据

玄学史话/张齐明著.—北京：社会科学文献出版社，2012.6
（中国史话）
ISBN 978-7-5097-3312-7

Ⅰ.①玄…　Ⅱ.①张…　Ⅲ.①玄学-思想史-中国-魏晋南北朝时代　Ⅳ.①B235

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第078152号

“十二五”国家重点出版规划项目

中国史话·思想学术系列

玄学史话

著　　者／张齐明

出 版 人／谢寿光
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦
邮政编码／100029

责任部门／人文分社（010）59367215
电子信箱／renwen@ssap.cn
责任编辑／于占杰　范明礼
责任校对／徐兵臣
责任印制／岳　阳
总 经 销／社会科学文献出版社发行部
（010）59367081　59367089
读者服务／读者服务中心（010）59367028

印　　装／北京画中画印刷有限公司
开　　本／889mm×1194mm　1/32　印张／5.375
版　　次／2012年6月第1版　　字数／104千字
印　　次／2012年6月第1次印刷
书　　号／ISBN 978-7-5097-3312-7
定　　价／15.00元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换
SSAP 版权所有　翻印必究

《中国史话》
编辑委员会

主　　任　陈奎元

副 主 任　武　寅

委　　员　(以姓氏笔画为序)

卜宪群　王　巍　刘庆柱
步　平　张顺洪　张海鹏
陈祖武　陈高华　林甘泉
耿云志　廖学盛

总　序

中国是一个有着悠久文化历史的古老国度，从传说中的三皇五帝到中华人民共和国的建立，生活在这片土地上的人们从来都没有停止过探寻、创造的脚步。长沙马王堆出土的轻若烟雾、薄如蝉翼的素纱衣向世人昭示着古人在丝绸纺织、制作方面所达到的高度；敦煌莫高窟近五百个洞窟中的两千多尊彩塑雕像和大量的彩绘壁画又向世人显示了古人在雕塑和绘画方面所取得的成绩；还有青铜器、唐三彩、园林建筑、宫殿建筑，以及书法、诗歌、茶道、中医等物质与非物质文化遗产，它们无不向世人展示了中华五千年文化的灿烂与辉煌，展示了中国这一古老国度的魅力与绚烂。这是一份宝贵的遗产，值得我们每一位炎黄子孙珍视。

历史不会永远眷顾任何一个民族或一个国家，当世界进入近代之时，曾经一千多年雄踞世界发展高峰的古老中国，从巅峰跌落。1840 年鸦片战争的炮声打破了清帝国“天朝上国”的迷梦，从此中国沦为被列强宰割的羔羊。一个个不平等条约的签订，不仅使中

国大量的白银外流，更使中国的领土一步步被列强侵占，国库亏空，民不聊生。东方古国曾经拥有的辉煌，也随着西方列强坚船利炮的轰击而烟消云散，中国一步步堕入了半殖民地的深渊。不甘屈服的中国人民也由此开始了救国救民、富国图强的抗争之路。从洋务运动到维新变法，从太平天国到辛亥革命，从五四运动到中国共产党领导的新民主主义革命，中国人民屡败屡战，终于认识到了“只有社会主义才能救中国，只有社会主义才能发展中国”这一道理。中国共产党领导中国人民推倒三座大山，建立了新中国，从此饱受屈辱与蹂躏的中国人民站起来了。古老的中国焕发出新的生机与活力，摆脱了任人宰割与欺侮的历史，屹立于世界民族之林。每一位中华儿女应当了解中华民族数千年的文明史，也应当牢记鸦片战争以来一百多年民族屈辱的历史。

当我们步入全球化大潮的21世纪，信息技术革命迅猛发展，地区之间的交流壁垒被互联网之类的新兴交流工具所打破，世界的多元性展示在世人面前。世界上任何一个区域都不可避免地存在着两种以上文化的交汇与碰撞，但不可否认的是，近些年来，随着市场经济的大潮，西方文化扑面而来，有些人唯西方为时尚，把民族的传统丢在一边。大批年轻人甚至比西方人还热衷于圣诞节、情人节与洋快餐，对我国各民族的重大节日以及中国历史的基本知识却茫然无知，这是中华民族实现复兴大业中的重大忧患。

中国之所以为中国，中华民族之所以历数千年而

不分离，根基就在于五千年来一脉相传的中华文明。如果丢弃了千百年来一脉相承的文化，任凭外来文化随意浸染，很难设想13亿中国人到哪里去寻找民族向心力和凝聚力。在推进社会主义现代化、实现民族复兴的伟大事业中，大力弘扬优秀的中华民族文化和民族精神，弘扬中华文化的爱国主义传统和民族自尊意识，在建设中国特色社会主义的进程中，构建具有中国特色的文化价值体系，光大中华民族的优秀传统文化是一件任重而道远的事业。

当前，我国进入了经济体制深刻变革、社会结构深刻变动、利益格局深刻调整、思想观念深刻变化的新的历史时期。面对新的历史任务和来自各方的新挑战，全党和全国人民都需要学习和把握社会主义核心价值体系，进一步形成全社会共同的理想信念和道德规范，打牢全党全国各族人民团结奋斗的思想道德基础，形成全民族奋发向上的精神力量，这是我们建设社会主义和谐社会的思想保证。中国社会科学院作为国家社会科学研究的机构，有责任为此作出贡献。我们在编写出版《中华文明史话》与《百年中国史话》的基础上，组织院内外各研究领域的专家，融合近年来的最新研究，编辑出版大型历史知识系列丛书——《中国史话》，其目的就在于为广大人民群众尤其是青少年提供一套较为完整、准确地介绍中国历史和传统文化的普及类系列丛书，从而使生活在信息时代的人们尤其是青少年能够了解自己祖先的历史，在东西南北文化的交流中由知己到知彼，善于取人之长补己之

短，在中国与世界各国愈来愈深的文化交融中，保持自己的本色与特色，将中华民族自强不息、厚德载物的精神永远发扬下去。

《中国史话》系列丛书首批计200种，每种10万字左右，主要从政治、经济、文化、军事、哲学、艺术、科技、饮食、服饰、交通、建筑等各个方面介绍了从古至今数千年来中华文明发展和变迁的历史。这些历史不仅展现了中华五千年文化的辉煌，展现了先民的智慧与创造精神，而且展现了中国人民的不屈与抗争精神。我们衷心地希望这套普及历史知识的丛书对广大人民群众进一步了解中华民族的优秀文化传统，增强民族自尊心和自豪感发挥应有的作用，鼓舞广大人民群众特别是新一代的劳动者和建设者在建设中国特色社会主义的道路上不断阔步前进，为我们祖国美好的未来贡献更大的力量。

陈奎元

2011 年 4 月



⊙张齐明

作者小传

张齐明，2008年获得清华大学历史学博士学位，现任职于中国人民大学国学院。先后在《历史研究》、《文史》、《宗教学研究》等期刊上发表论文数篇，并著有《〈世说新语〉解读》（合著，2010）、《亦俗亦术：汉魏六朝风水信仰研究》（2011）。

目　录

引　言 …………………………………………………… 1

一　玄风初起 ……………………………………………… 4
1. 何谓“玄学” …………………………………………… 4
2. “清议”与经学破产 …………………………………… 7
3. 黄老兴起 ……………………………………………… 12
4. 清谈之风 ……………………………………………… 17

二　正始之音 ……………………………………………… 22
1. “浮华案” ……………………………………………… 22
2. 正始之音 ……………………………………………… 27
3. 天才少年 ……………………………………………… 36
4. “贵无论” ……………………………………………… 39
5. “典午之变” …………………………………………… 43

三　竹林新风 ……………………………………………… 47
1. 天下多故，名士少有全者 …………………………… 47
2. 竹林七贤 ……………………………………………… 53
3. “非汤武而薄周孔” …………………………………… 64
4. 名教与自然 …………………………………………… 70

四　元康玄学 …………………………………… 77
1. 清谈复苏 ………………………………… 77
2. 放达不羁的士风 ………………………… 81
3. 崇有论 …………………………………… 86
4. 郭象与《庄子注》 ……………………… 90
5. 所谓“清谈误国” ……………………… 94

五　江左风流 …………………………………… 101
1. 永嘉南渡 ………………………………… 101
2. 玄风再起 ………………………………… 106
3. 高僧与玄谈 ……………………………… 110

六　玄学与魏晋风度 ………………………… 116
1. 容止之美 ………………………………… 116
2. 饮酒与服药 ……………………………… 121
3. 任　诞 …………………………………… 128
4. 玄风中的女性 …………………………… 136

结　语 …………………………………………… 144

参考书目 ………………………………………… 146

引　言

思想的历史必须历史地理解。也就是说，古人的思想必须在一定的历史语境中才有可能被准确地理解。坚持将思想放入语境中去理解，并不意味着消解或否定思想本身所具有的超越价值与意义。之所以强调历史地理解古人思想，是因为任何一种思想或学术，总是属于那个时代：不仅是那个时代的产物，也同时塑造了那个时代。玄学，是魏晋时期的主要学术思潮，它同样不曾也不可能游离于那个时代，而是与那个时代的政治、社会、经济、文化、宗教等各个方面密切相关。对于魏晋士人而言，玄学就是他们对自己的时代和人生的一种思考，凝聚了他们的喜怒哀乐，是他们生命的组成部分，无法剥离。

思想不仅历史地存在，也必须历史地加以展现。这种展现，首先是一种社会总体发展背景的展开。玄学并非“玄远”虚无之学，其思想的主体仍然是一种政治学说，或者说是对一定时期政治现实的反应。玄学所讨论的“有”与“无”、才性、“名教与自然”等问题，无不是对那个时代政治和社会问题的抽象与提

炼，反映了魏晋士人为解决现实问题而进行的一些思考与探索。换句话说，“有”与“无”，“自然”与“名教”，乃至放达不羁的举止，都是魏晋士人应对当时政治、社会生活动荡变化的一种思想反应。所以，要展现这种反应，必须勾勒出汉晋时期动荡的政治局势，党锢之祸、清议运动、汉魏禅代、正始改制、典午之变、魏晋禅代、八王之乱、永嘉南奔、江左偏安等，风起云涌，变幻莫测，凡此种种政局之剧烈变动，无一不深刻影响士人的学术与思想。正是在这种政治局势之中，玄学得以兴起，并表现出了不同的历史特征。

其次，这种展现也是一种学术思想进程的展开。玄学思想既是对政治现实问题的回应，也是两汉以来学术思想自身演变发展的结果。玄学思潮是对经学的一种反动。汉代经学在政治实践中的破产，信仰的根基几乎荡然无存，经学及其依附的儒家思想体系，受到了严重挑战，“六籍虽存，固圣人之糠秕”。这种情况下，传统学术中固有的一些非儒家因子被激活，其中最为重要的是道家，特别是黄老之学再度兴起。此外，清议到清谈的变化，士人辨名析理的思维性活动非常活跃，也刺激了名家、法家思想的渗入。汉晋时期，正是佛教传入并逐渐完成本土化的时期，作为一种外来宗教，其新奇的义理与言说方式，必然深刻地影响士人的思想观念，也在某些方面刺激了玄学的发展。有证据表明，魏晋玄学重要创始人何晏就可能受到了佛教的影响，在其玄学思想的孕育过程中，佛教的空观或许是一个重要的刺激因素。东晋时期，玄学

更是与佛教合流并进，出现了一大批玄学化的高僧。总之，玄学的形成与发展，与这一时期的经学转向、黄老思想兴起、诸子学之勃兴、佛教传入无不密切相关。在玄学的理论形态的形成与发展阶段上，也确实呈现了这种高度融合诸家思想的特征。

最后，这种展现也是一种生活方式与社会风气的展开。玄学不仅仅是一种思想形态，也是士人的一种生活方式，并深刻地影响了时代风气。我们通常所说的魏晋风度、饮酒服药，均是玄学化的一种社会生活方式。风气所及，蔚为大观。因此，在谈及魏晋玄学时，我们并不仅仅指一种理论形态，还包括那个时代士人的精神状态和行为方式。魏晋时期的名士，在乐此不疲的清谈中，实践着一种哲学化的人生。他们任情放达，风神萧朗，不拘于礼法，不泥于形迹，“非汤武而薄周孔”，“越名教而任自然”，箕踞啸歌，白眼世俗，居丧食肉，临吊抚琴，纵酒酣歌，放浪形骸。他们这种放达不羁的生活方式和自然、真情、超逸、洒脱的精神境界，又是以才情、举止、容颜以及药、酒、文章、山水等多种形式加以展现的，给我们绘制了一幅精彩的历史画卷。展开这幅画卷，名士们不羁的举止，并不给人以纵情狂欢的醉生梦死之感，恰恰相反，我们每每能从中读出他们内心的孤愤、悲凉与无奈，以及他们对生命、人生、社会、宇宙的忧患、恐惧甚至绝望。

上述三个方面，并非彼此孤立，也不能涵盖玄学全部内容，只是我们解读魏晋玄学历史的不同视角而已。

一　玄风初起



1 何谓“玄学”

玄学，是魏晋时期形成的一种学术思潮，因此，人们常常称之为“魏晋玄学”。而在魏晋时期，更多称为“清谈”、“玄谈”、“谈玄”、“清言”等。《晋书·陆云传》记载了一个故事：名士陆云因迷路而夜宿荒郊，与一位风姿绰约的少年夜谈《老子》，“致辞深远”，天明后辞去，才知方圆数十里并无人家，只有王弼的墓。陆云“本无玄学，自此谈《老》殊进”。故事虽荒诞，但其所传递的历史信息相当丰富。它说明，至少在西晋初年，人们就将王弼在曹魏正始时期清谈《老子》的学术活动称为“玄学”。

那么，为何要将王弼等名士们的学术思想称为“玄学”呢？“玄学”之名，当出自《老子》“玄之又玄，众妙之门”。王弼在注释《老子》第一章时说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成，而

不知其所以然，玄之又玄也。”王弼用“玄之又玄”来解释老子的“道”，也就是“无”。在王弼看来，“玄”为“物之极”，是一种宇宙本体的表现形式，因此，“玄”乃众物之根本。在这个意义上，“玄”就是“无”。“玄”既是对万物本体的描述，又是理解万物本体的途径，而“玄”又无法言说，故称“玄之又玄”。这是王弼对《老子》的创造性解释，是学术思想的一大创新，因此，人们很自然地用“玄学”来称呼这种全新的学术思潮。

玄学之名，虽然源自“玄之又玄”，但玄学本身并不“玄”。就理论特质而言，魏晋玄学上承两汉经学余绪，实现了对经学的反动与超越，将学术思想带入了一个新的时代。玄学是儒道思想内在融合的产物。当汉代经学的宇宙生成论难以支持儒家伦理价值体系时，人们开始以“本末体用”方法来解释儒道关系，也就是用道家的人性自然来解释儒家伦理纲常合理性，以此缓解东汉中期以来名教破产后的信仰危机。从何晏、王弼到向秀、郭象的玄学发展史，就是不断完善“本末体用”方法，使儒道合二为一的理论演进过程。在这一过程中，王弼“名教本于自然”的思想是玄学的主要形态。以嵇康为代表的竹林名士“越名教而任自然”的主张，则是玄学的思想激进派，属于玄学理论中的异端，是魏晋禅代时特殊政治氛围的产物。而到了西晋时期，乐广、裴頠、郭象等重新阐释了王弼的“名教本于自然”，较好地解决了名教与自然之间的紧张，成功地调和了儒教与老庄之间的关系，这是正始

玄学在西晋时期更为细密的回归。

玄学并非单纯来源于道家，而是儒、道思想的深层融合，但是道家起了主导作用。从玄学的理论形态看，“自然”是“本体”，“名教”是“末用”；从玄学的社会形态看，放达不羁的魏晋风度，正是“自然”主题在士人生活方式中的展现。正因为如此，魏晋玄学又被称为“新道家”。历史上，玄学也曾直接被称为“老庄之学”，如玄学的创立者何晏、王弼，史籍说他们“好老庄言”、“好老氏”、“祖述老庄”。作为道家学派的最后一个形态，玄学不仅在理论上更精致，思辨水平更高，在社会影响方面更是战国秦汉时期的老庄哲学、黄老哲学所无法比拟的。老庄哲学仅少数士人遵奉，黄老哲学虽然西汉初一度被尊为官方思想，但主要存在于部分当权者的政治理念和治国行为中。魏晋玄学则不然，它的社会影响与两汉时期的经学相似，已从学说转化为一种士人精神，渗透到社会生活的方方面面。

按时间先后顺序，玄学思潮的发展通常划分为四个发展阶段：以何晏、王弼为代表的正始玄学；以嵇康、阮籍为代表的竹林玄学；以王衍、裴頠、郭象等为代表的元康玄学；以张湛、韩康伯、支道林、僧肇为代表的江左玄学。所谓的“四个阶段”，是我们今天研究者的一种观察视角。在我们看来，玄学的理论形态在上述四个时期存在着明显的差异。正始和竹林时期，无疑是玄学的理论高峰，在这一时期，玄学的理论创建已经基本完成。但就社会影响而言，元康和江

左时期的玄学更多地表现为对社会、文化及宗教的渗透，成为一种社会风尚，成为士人争相推崇的行为方式。特别值得注意的是，玄学在东晋时期还出现了一个全新的气象，那就是与佛学的合流，涌现了一批与玄学名士风貌非常接近的名僧，他们出于弘教的需要，迎合、引入玄学理论来发展般若学，通过与名士的交游获得生存与发展条件，玄学在佛教的本土化发展中起到了至为重要的作用。玄学的上述发展阶段，符合人类思想发展的一般规律：思想总是由少数人的深刻见解引领，经过追随者的不断努力，最终变成一种社会性思潮。



2 “清议”与经学破产

我们在叙述古人活动时，常常以所谓的“后见之明”，来寻找并建立历史上先后发生的社会现象之间的因果关系。因此，在考察玄学兴起的过程时，我们很自然地将目光投向汉代。

东汉中期以后的政治舞台上，活跃着三股政治势力，分别是士人、外戚和宦官集团。在三个集团中，士人与外戚集团保持着若即若离的微妙关系。从政治理念上而言，士人并不认同外戚当政，但在政治实践中，他们又常常和外戚保持一种合作，共同应对宦官集团。士人群体在与宦官集团的政治斗争中，逐渐形成了一种以道德相标榜、“品核公卿”的社会风气。这就是《后汉书·党锢列传》序中所称的“逮桓灵之间，

主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣”。

对政治人物抨击与品鉴活动，又与汉代的官员选拔制度有关。汉代的荐举制选官方法是与儒家的名教相结合的，政府在理论上是根据道德操行和儒家文化的修养为标准，根据社会舆论的评价，选拔新官员。这种以舆论选人的办法就刺激了社会清议之风的兴盛，士人希望通过舆论来影响政治人物的进退，清议也渐渐成为士人政治斗争的有力工具。东汉后期，特别是桓灵之际，面对名教的虚伪和宦官政治的腐败，士人自觉地组织起来，以传统的清议为武器，向依附于皇权的宦官黑暗势力发动了一场猛烈的舆论战，被称为“浊世清流”。他们的活动主要表现在广泛结社和控制舆论，也就是所谓的“浮华交会”和“风谣品题”。这种风谣品题的舆论形式早就存在，它产生于民间自发的清议，其内容多是对某人道德品质或经学水平的评语，如“五经纵横周宣光”、“徒见二千石，不如一逢掖”等。风谣的内容也有抨击时政的，汉顺帝时，梁冀专权，诛杀清官李固、杜乔，而厚封胡广等人，京城风谣传唱：“直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。”这种风谣多为韵语，读起来朗朗上口，很容易广泛传播，尤其通过儿童的歌唱，很快不胫而走，家喻户晓，形成非常强大的社会舆论。士人正是依靠清议的方式，同时凭借自己的道德优势与宦官势力相抗衡。当时一大批名士，如李膺、陈蕃、郭泰等成为清议运动的领

袖，他们“高自标持”的人格特质，“以天下名教是非为己任”的崇高理想，不畏强权的勇敢精神，而成为士人的楷模。

清议运动的政治力量基础主要是太学生。东汉的太学生是一个非常庞大的士人群体，洛阳太学生最多时达到3万人左右，他们受经学的长期熏陶，富于政治理想和热情。《后汉书·党锢列传》称郭林宗、贾伟节为太学诸生之冠，“并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重”，这五个人实际上就是清议人物的代表。

大厦将倾的东汉后期，“风雨如晦，鸡鸣不已”，陈蕃、李膺等“以天下名教是非为己任”，勇敢、坚定地承担起重建政治秩序的历史使命。士人与宦官集团的第一次对决发生在汉桓帝时期。延熹九年（166），宦官侯览指使他人控告李膺等人“共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”，桓帝下诏逮捕党人，这是第一次“党锢之祸”。桓帝死后，汉灵帝继位。此时，外戚窦武掌握政权，他与陈蕃合作，起用被禁锢的党人，并试图一举消灭宦官的势力，但事机泄露，处置不当，窦武兵败被杀，陈蕃也身首异处。在宦官的操纵下，灵帝大兴党狱，杀掉李膺、范滂等一百多人，禁锢六七百人，太学生被捕一千余人，此即第二次“党锢之祸”。以陈蕃为代表的士大夫阶层，最终并没有能挽救东汉王朝衰败的命运。但他们这种“澄清天下”、“求仁得仁”的恢弘士气和不屈精神，却为黑暗无望的时代筑起了一座永不熄灭的精神灯塔。范晔在《后汉书》中对此曾有高度的评价：“功虽不终，然其信义足以携持

民心。汉世乱而不亡，百余年间，数公之力也。”

士人之努力固然失败，但是士人阶层在这种残酷斗争中也表现出了自己的顽强的政治力量，余英时更是认为这是一种士人的“群体自觉”。这种群体的认同，一方面彰显了士人阶层作为一种重要政治力量具有的道德优势和号召力，同时也彰显了其与“皇权”政治的某种离心作用。士人以维护皇权自居，恰恰显示了他们外化于皇权的可能性。他们自认为是道德和社会秩序的化身，肩负拯救天下的重任，当然也包括皇帝本人都在匡扶之下。清议运动中，士人对于皇权的某种疏离，正是魏晋士人“自我标持”的先声。

两次“党锢之祸”，大批士人以献出生命的代价，为“清代运动”画上了句号。作为官方意识形态的经学，不得不承担政治黑暗的恶果，面临信仰的危机。人们对经学及其所承载的圣人之道，产生了怀疑。以道德教化为圭臬的学术，反而成为摧毁道德价值的工具。人们由对黑暗现实的不满，对宦官专政的不满，对“伪孝”横行社会风气的不满，进而导致了对汉代经学基本价值的怀疑与否定，经学在实践和信仰层面都已经面临破产。更为重要的是，党锢政治高压之下，士人也逐渐失去了那种“品核公卿”的勇气，他们开始寻求新的心灵慰藉与生命安顿之术。

士风的变化，早在东汉中期就初露端倪。如东汉批判思潮重要代表王符、王充的思想中，已经有鲜明的道家因素。庄子所倡导的“贵生”、“自然”的观念，在士人中也逐渐凸显。永初二年（108），外戚邓

骘征召马融为舍人，一开始马融拒绝赴任，但在“米谷踊贵，自关以西，道殣相望”之下，马融对其友人说：“古人有言：‘左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。’所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老、庄所谓也。”故应邓骘召。马融以老庄思想来修正自己的人生态度，领悟到人世间最为宝贵的是生命，而生命的最高境界是自由、舒适的“逍遥”。或许正是这种老庄思想的感悟，马融的人生态度发生了转折，开始了在声色歌舞中讲经布道，在高官厚禄中寻求“逍遥”的人生。史称其“善鼓琴，好吹笛，达生任性，不拘儒者之节。居宇器服，多存侈饰。常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐，弟子以次相传，鲜有入其室者”。

在桓灵之时，更是涌现了一大批具有老庄风骨的士人，如深受党人领袖人物推崇的黄宪就是其中的突出代表。黄宪是贫贱的牛医之子，却赢得了“盛德”之誉。汝颍地区的名士荀淑将他视为“国有颜子”，戴良见到他“未尝不正容”，陈蕃自认“时月不见黄生，则鄙吝之萌复存乎心”，郭林宗则将其人格喻为“汪汪若千顷陂，澄之不清，淆之不浊，不可量也”。其实深受士人推崇的黄宪并无伟业盛德，正如范晔所论，“黄宪言论风旨，无所传闻，然士君子见之者，靡不服其深远，去玼吝。将以道周性全，无德而称乎？余曾祖穆侯以为宪隤然其处顺，渊乎其似道，浅深莫臻其分，清浊未议其方”，可见，士人对黄宪的称誉，正是基于他身上所呈现出一种融合儒道的精神风骨。

面对虚伪的道德世界，人们也更加向往自然真诚的伦理情感。比如，与陈蕃相识的薛勤，妻子死了，并不悲哭，而是效法庄子，坐在妻子棺木之上，大声陈情，言及夫妻恩爱四十余年，庆幸生命没有夭折，“夫何恨哉，今相及也”。在豁达之中，不乏真情。其哀戚之情，不悲而自至。汝南名士戴良，日常生活中以孔子、大禹自居。母亲喜欢驴鸣，戴良就经常模仿驴鸣，以为娱乐。母亲去世，戴良守丧时，饮酒吃肉，悲哭任情，完全不符合丧礼的一般规定。有人前去质问他，戴良说，丧礼中种种仪式，就在于要防止人们没有哀伤之情，只要时时存有哀伤，那么饮酒吃肉这种外在的形式也就没什么重要的了。戴良的言行，是魏晋士人放达之风的先声，其所折射出的“情”与“礼”的关系，更是魏晋玄学的一个重要论题。

清议运动的失败，是汉帝国政治衰败的必然结果。黑暗的政治，所给予汉末士人的痛苦，进一步加剧了经学破产所带来的精神张力，在这种情况下，“以天下为己任”的士人该何去何从呢？



3 黄老兴起

清议虽然在政治上已经失败，但士人的道德与知识优势并没有丧失。他们无法在体制内寻求知识与道德的价值，失去了慷慨激昂的政治热情。然而，人生依旧需要安顿，思想依旧需要意义与价值的确认。在这种情形之下，学术思想也就发生了一种变化。传统

学术思想中的一些非儒家的因子就被自然而然地再度激活，曾经在汉初风靡一时的黄老之学，以新的形式再度兴起。

信仰的危机，必然带来学术思想的转向。信仰危机之外，黄老之学在汉魏之际再度兴起，还有更为残酷的政治背景。汉灵帝中平元年（184），汉帝国陷入了大动乱，黄巾起义爆发。中平元年三月，灵帝召集群臣会议，商量镇压黄巾起义之事。皇甫嵩奏请解除党人之禁，灵帝被迫下诏大赦党人，“党锢之祸”遂告结束。一大批被禁锢的党人再次走上政治舞台，但是，他们已经不再是当年“以天下纲常名教为己任”的理想主义者，圣贤和纲常礼教已经成为遥远的过去，智力、武力才是生存的主要手段，几乎全部投入一场无比惨烈政治搏杀。比如孔融、公孙瓒、袁绍、袁术等，都是当年的党人或者党人的同情者，此时均摇身一变，成为割据一方的政治势力，在他们心目中，皇帝国家、天下人民已经成为一种政治博弈的砝码，杀人与避免被杀才是他们的主要奋斗目标。经学思想仍然会被提及，比如大儒郑玄就曾活跃在孔融、袁绍的门下，甚至受到某种厚待，但是那不过是为了博得礼贤下士的名声的一种政治点缀而已。当信仰不再，其所依托的学术思想也就失去耀眼的光辉。

长达十几年的战争，加之瘟疫、饥荒，帝国昔日繁华的中原早已变成了人间地狱，“中野何萧条，千里无人烟”。战乱之时，生命朝不保夕，慷慨悲凉之风遍及士林，士风也因此发生了更为剧烈的变化。痛苦、

易逝的生命，残酷无情的战乱，刺激人们去寻求能够解脱现实苦难的政治思想。战争是残酷的，即使对所谓的胜利者而言，其代价也极为惨重。比如中原的最后胜利者曹操，在战争中也失去了父亲、长子曹昂及家族其他成员几十口人。至于其他士人，几乎每个人都经历生离死别的痛苦折磨。曹操父子及建安名士的诗歌，以沉痛的笔调描绘了令人心碎的历史画面，即使今天读来也令人欷歔不已。面对无常的生命，当下的“逍遥”便具有了终极价值。贵生、逍遥的老庄思想进一步得到了复苏。“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。”“日月逝于上，体貌衰于下，忽然与万物迁化，斯志士之大痛也。”诗以言志，文以陈情。曹氏父子的诗文中已经表现出了强烈的老庄精神。这种精神，不仅在诗文中屡屡流露，在日常行为中也已经有所表现。如曹操本人“佻易无威重。好音乐，倡优在侧，常以日达夕”。曹丕为人更是通达，建安七子之一的王粲病死，曹丕带领名士一起到王粲灵前学驴鸣，以示对这位生前爱听驴鸣的亡友哀凄思念之情。西晋时期，傅玄就敏锐地看到了这一精神变化，他说：“魏文慕通达，天下贱守节。”

老庄思想在建安名士的行为举止中得到了充分体现，但在官方意识形态方面，在治国理念方面，曹魏政权并不是以“老庄”思想作为指导。建安到曹魏初期，真正的官方指导思想是所谓的“黄老之学”。建安时期的黄老之学，并非是西汉初期“黄老”的简单复兴，而是一种更加注重“名理”、“因循”原则的黄老

思想。这种思想，与汉初黄老之学在名目上有相似之处，但是在具体实践中并非汉初的“无为”政治，而是强调更多的“循名责实”，强调治理国家要“因循”而动。黄老之学在建安时期的兴起，与黄老养生之术也有极为密切的关系。汉代社会长期存在的神仙养生之术，在汉末的战乱中并未消失，反而受到了更大的关注。据曹丕《典论》记载，当几个著名方士到京师后，能够养生的茯苓价格暴涨，人们“鸱视狼顾，呼吸吐纳”，表现出了一种宗教性的痴狂，甚至连宦官都练习房中术以求延长生命。这些术数，多是依托黄老之说，因此，黄老思想在汉末的复兴，也伴随着社会各个阶层对黄老养生之术的追崇。

黄老政治思想，最为重要的就是“校练名理”。“名理”一词，目前所见最早存在于汉初的文献马王堆帛书《经法·名理》中。“名理”是“循名究理”治国之术的简称，是黄老思想的核心。自然及人类社会的每一个现象，每一种事物，都有其名的规定性，而“名”又来自于对“实”的抽象和概括，事物是名与实的统一性存在。但是在人类社会中，名实常常不相符，这就造成了社会混乱和国家政治的动荡。战乱中幸存的汉末名士，对东汉名实不符所带来的社会灾难有着切肤之痛，当然不愿重蹈覆辙，所以在治国理念上，建安名士集团特别强调名实问题，所谓“魏武好法术，而天下贵刑名”。如在选官方面，曹操强调“名实相副”；在法律方面，强调“校实定名”；在具体的司法实践和行政中，要“循名责实”。这些都是黄老

"名理"治国之术。

黄老复兴，也体现在政治理念上推崇"因循"。"因循"并非"无为"，而是根据形势，术无专一，法无定数，一切根据情势变化，儒、法、道，依形势需要而定。曹操在治理国家时，既用严刑峻法来打击豪强，也承认和提倡儒家伦理对人们的教化作用；一方面多次宣称"唯才是举"，起用"不仁不孝而有治国用兵之术"的人，另一方面又以不仁不孝之名清除异己。这些都是黄老"因循"政治理念的真实体现。在对待"名教"上，曹操及其建安名士们也体现出了"因循"特色，他们一方面认识到了"名教"作为一种政治教化之术已经破产，因此，在人格特征上处处体现了放达重生的黄老思想。但在另一方面，他们又大力提倡基于"名教"的社会人伦关系，强调"名教"之治。

需要指出的是，黄老之学的复兴，并不意味着曹魏统治者对儒家思想的完全抛弃，恰恰相反，建安时期，曹操就开始了恢复儒学的努力，特别是在曹魏完成政权更迭之后，文帝曹丕、明帝曹睿均着力振兴经学，力图重新恢"名教"之治。当然，失去信仰基础的经学不可能再现汉代的盛况。这样，曹魏政权的政治意识形态呈现出一种特殊形态：一方面名义上提倡儒家的"名教"之治，另一方面又遵循黄老道家的"因循"、"形名"之术。因此，如何融合二者，成为一个时代课题。

刘邵的《人物志》就试图解决这个时代课题，这本书通常被视为玄学思想的先声。《人物志》是一部辨

析、评论、识人、鉴人的专著，约成书于曹魏明帝统治时期（227～239）。《人物志》并非单纯的人才学著作，它的出现有效地回应了时代课题，那就是要解决黄老道家思想与儒家伦理常之间的融合问题。在刘邵看来，元气是人体构成的基本物质，气的阴阳属性决定了每个人的性格基本要素，而具体的五行之气，又直接形成了骨、筋、气、肌、血五种生理要素，阴阳与五行的共同作用，最终产生了神、精、筋、骨、气、色、仪、容、言九种体征。一个人所禀受元气、阴阳、五行及九征的差异，就决定了人才的等级与类别。他认为这种等级和类别，可以分为即所谓的“全材”与“偏材”。在他看来，儒家、法家、术家都是治国所需要的人才，可以负责某些具体事务；而国家最高统治者，则由一个实际有为而表现无为的皇帝来担任，皇帝的职责，是按照“循名责实”的要求去任用、管理各种专门之才。这正是一种融合儒家和黄老道家的一种努力，这种融合，成为玄学理论的一个重要资源。因此，刘邵常常被认为是玄学的一位先行者。



4 清谈之风

在魏晋话语中，清谈与玄学有时被视为同义词。在今天看来，这未必恰当，但也充分说明清谈与玄学有着极为密切的关系。严格地说，清谈是玄学的学术方式，本身不是一种思想形态。也就是说，清谈是士人的思想交流形式，而玄学则是清谈的内涵。没有清

谈也就不可能有玄学，就此而言，那种将玄学与清谈等同起来的看法并非毫无道理。清谈的出现基本上也意味着玄学的形成。

清谈是如何形成的呢？早在魏晋之前，辩论求理的风气就已经长期存在了。战国时代的“百家争鸣”，东汉时期的“夺席谈经”，都是士人的辩论活动。清谈与前代学术辩论相比，广度与深度可能超越了汉魏之前的任何一个时期。最为重要的是，清谈特别强调人格平等。清谈不是官方为解决某个实际问题或理论问题组织的辩论，而是士人自发组织的，以追求精神快乐为目的的，基于人格平等的学术思想辩论。当然，清谈的这种非官方形式，绝非意味着清谈的内容与社会政治无关，相反，清谈在其前期基本上是围绕政治活动或思想而展开的。

这种寓求理和娱乐于一体的清谈活动，应该萌芽于东汉末年战乱时期的饮宴之会。战乱之中的士人，常常借酒来“忘忧”，曾经下令禁酒的曹操也感慨“唯有杜康”才能超越现实的痛苦。在酒会之中，酒酣耳热之际，士人也常常就某些问题展开辩论。在曹操统一北方之前，这种风尚就已出现在袁绍帐下，著名学者郑玄就曾经在酒会上谈经论典。具有放达之风的曹操及曹丕，也经常举办各种“公宴”活动，建安名士的“公宴”诗文中就留下了清谈的历史痕迹。曹丕在《与吴质书》中，回忆了当年与诸名士游宴的盛况，他说：“既妙思六经，逍遥百氏……高谈娱心。”可见，建安时期的游宴活动，本身就是一种可以“妙思六经”

的学术思想活动。这种活动由早期的饮酒丝竹之乐为主，慢慢变为以清谈、辩论为主。

游宴是一种娱乐活动。在娱乐之中，人们在酒宴之上很容易忘掉身份的差异。比如曹丕在某次酒宴上，与奋威将军邓展论剑、比剑。邓展是天下剑师，“能空手入白刃”，而曹丕也是击剑高手。酒席间，两人辩论剑术，互不相让，决定用以手中的“芊蔗”代剑，以决高下。这种平等的氛围，当然与曹丕本人的通达之风有关，但更多是与“游宴”本身有关。正是因为清谈源于酒宴，所以清谈中士人都能平等地自由辩论。随着清谈的盛行，它也就逐渐从游宴中分离出来，而单独成为一种学术思想的辩论活动，这是从正始名士何晏、夏侯玄开始的。

那么清谈活动的一般形式是怎样的呢？我们根据魏晋时期的一些文献记载，可以大致描摹出清谈活动的场景。

清谈一般在士人的家中或公廨举行，在东晋时期甚至也有在寺庙内进行的。参加的人物可多可少，并无限制；其典型形式一般要有两人辩论。一方首先提出某个论点，另一方对此观点发难，双方辩论一个回合叫做“一交”或“一番”。辩论双方轮番进攻，反复诘难，经过几番论战，理屈词穷者为败方，或由听众判断胜负。得胜者被誉为“名通”，清谈论难时，往往交番多次，难分胜负，有时通宵达旦甚至持续多天。在辩论中，在座者可以随时加入辩论。得胜的一方还可以一人自作宾主进行辩论，持被自己击败的观点再

次取胜，然后再辩败对方。这样自己轮番多次，以显示高超的辩才和深刻的思辨能力。

清谈的活动在发展中也不断变化。比如中后期的谈玄活动中，清谈家都喜欢拿着“麈尾”参加辩论，一边谈论，一边挥舞着它以助谈兴。《世说新语》记载了许多故事，为我们再现了这一时期士人清谈挥舞麈尾的场景：被奉为清谈宗主的王衍，谈玄时常常手执一白玉柄的麈尾，他本人皮肤白皙，麈尾的白玉柄与其手臂肤色洁白如一，让人难以分别；东晋时期，孙盛和殷浩清谈，互相奋掷麈尾，以至麈尾毛掉在饭桌上的饭菜中。据一些学者考证，魏晋南北朝时期的“麈尾”与马尾拂尘的样子大不相同，其形状像羽毛扇，扇子边缘缚着“麈”（麋鹿）尾巴上的毫毛。至于当时的麈尾全部是扇形，还是也有其他形状，尚无法确定。从文献记载看，应当是扇形。王导在《麈尾铭》说，麈尾可以“拂秽清暑”；徐陵的《麈尾铭》说它的形状是“员上天形，平下地势，靡靡丝垂，绵绵缕细”，可见为圆平状扇形。而就功能而言，麈尾具有扇风消暑和拂去尘秽两种功能。清谈家酷爱麈尾可能并不在于它的扇风拂尘功能，而是追求挥舞时所表现出的清虚飘逸的意境。由于清谈家酷爱麈尾，所以麈尾也就成了清谈的代名词。支道林人称其清谈的历史为“贫道捉麈尾三十年”，意为清谈了三十年，所以清谈家也被称为“玉柄麈尾之流”。

清谈发言时，十分注意音调，称之为“金声”、“玉振”。《世说新语·赏誉》说陆机声音像钟声，胡

毋彦国“吐佳言”，“靡靡如解木出屑”，裴遐“以辩论为业，善叙名理，辞气清畅，泠然若琴瑟”，听了他发言的人，不论是否理解内容，都一致赞美他的音调。

魏晋清谈的内容相当广泛，从儒道经典及诸子百家书作中的难点，到礼、乐、刑、政、人才问题，都可以成为清谈的内容。其中，最受玄学清谈家重视的儒道典籍是《周易》、《老子》、《庄子》三本书，被称之为“三玄”。通“三玄”之理，是魏晋清谈的最主要内容。除“三玄”之外，名士们还经常根据先秦名家的某些命题展开讨论，《世说新语·文学》记载，谢安与阮光禄就曾讨论公孙龙的“白马非马”。

魏晋时期，清谈作为一种崭新的学术交流形式，促进了士人的个性独立与学术自由风气的发展，对魏晋玄学起到了巨大的推动作用，也深刻地影响了当时的社会生活。

二　正始之音



“浮华案”

一般认为，正始之音是魏晋玄学形成的标志。什么是正始之音呢？“正始”是魏齐王曹芳的年号（240～249），这一时期，以何晏、夏侯玄、王弼等为代表的名士，用《老子》、《庄子》的思想，杂糅经义，谈玄析理，洛下风流，盛极一时，史称为“正始之音”。正始时期，何晏、夏侯玄等都是政治当权派，他们的谈玄活动产生了重大的社会影响，吸引了大批士人追随，蔚然成风。其实，正始之音的名士早在魏明帝统治的太和时期（227～232）就已经开始了谈玄活动，当时他们被目为浮华少年，遭到了当权者的禁锢，史称“浮华案”。

黄初七年（226）五月，魏文帝曹丕去世，曹叡在洛阳即位，是为明帝。明帝时期，曹魏政权正处于权力阶层的新老更替时期：一大批建安时期的老人还掌握着权力，但部分建安时期官僚的第二代也已经开始登上政治舞台。作为建安时期官僚的第二代，他们虽

然没有掌握实际权力，但他们自幼就生活在京师，聚众交游，品评人物，展开各种清谈活动，形成了一股很大的政治力量，时人称他们“收名朝廷，京都翕然”，颇有汉代清议之风，这引起了当权者和明帝本人的不满。太和四年（230），明帝曹叡就曾下诏对浮华交游提出了严重警告，要求他们回归到儒学正统。到了太和六年（232），司徒董昭正式上书明帝，要求禁止浮华交游：“窃见当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业；国士不以孝悌清修为首，乃以趋势游利为先。台党连群，互相褒叹，以毁訾为罚戮，用党誉为爵赏，附己者则叹之盈言，不附者则为作瑕衅……往来禁奥，交通书疏，有所探问。凡此诸事，皆法之所不取，刑之所不赦。”董昭认为浮华之徒，任意品题人物，影响了社会舆论导向，严重干扰了官员选拔。明帝曹叡立刻下诏，要求严办“浮华”案。经有司查实核对，存在一个名为所谓“四聪”、“八达”、“三豫”的政治团体。“是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄，尚书诸葛诞、邓飏之徒共相题表，以玄等四人为四聪，诞辈八人为八达，中书监刘放子熙、孙资子密，吏部尚书卫臻子烈三人，咸不及此，以父居势位，容之为三豫，凡十五人。帝以构长浮华，皆免官废锢。”

在这十五人中，有夏侯玄、诸葛诞、邓飏、何晏、丁谧等。这些浮华少年，是玄学的先驱，也是正始之音的骨干力量。其中何晏、夏侯玄，更是正始之音的领袖人物，是魏晋玄学的创立者。

浮华之士的罪名主要是：一，不诵诗书，仰慕老

庄，废绝经学；二，品核大臣，影响舆论；三，毁教乱治，佯狂疏放，败俗伤化。从罗织的罪名看，浮华之士已经表现出了鲜明的玄学思想特质，是玄学思潮的先兆，他们已经奏响了正始之音的序曲。

“浮华案”，明帝本来想严肃整治，但是这些“四聪”、“八达”“三豫”之士，大多都是官僚子弟，父辈多为追随曹操、曹丕的重臣元老，特别是“三豫”中的刘熙、孙密和卫烈三人，他们父亲分别是中书监刘放、孙资和吏部尚书卫臻，这是明帝的近臣，因此，此案无法深究，最终以李胜、何晏、邓飏等人的免官禁锢作为处罚，匆匆收场。

我们不妨来逐一分析一下浮华案的主要参与者及其家世背景。

何晏，字平叔，南阳宛人，祖父是与袁绍谋诛宦官的汉末大将军何进（还有一说为何苗之后）。父早亡，母亲尹氏被曹操纳为“夫人”，深受宠爱。何晏也就成了曹操的养子。据说何晏在少年时代就聪慧过人，甚至曹操都向他请教兵书问题。“晏小时养魏宫，七八岁时慧心大悟。众无愚智，莫不贵异之。魏武帝读兵书，有所未解，试以问晏。晏分散所疑，无不冰释”，此说难免夸大其词，但也充分说明何晏自幼聪慧，深得曹操喜爱。何晏恃宠而骄，得罪了身为太子的曹丕，所以招致了曹丕的猜忌。史称其“无所顾惮，服饰拟于太子，故文帝特之，每不呼其姓字，尝谓之为‘假子’”。曹操去世后，曹丕即位，改朝换代，何晏自“黄初时无所事任”，根本没有任何实际

职务。明帝即位后，何晏的政治命运并没有发生根本性变化，何晏因为娶了沛王曹林的妹妹金乡公主而被封为关内侯，加“驸马都尉”闲散之职。当然，比黄初时期有所改变，此时何晏已经能够有机会参加宫廷游宴活动。相对于显赫的家世及曹操自幼的宠爱而言，何晏并不满意自己的政治地位，因而参与浮华交游，品题公卿，谈玄论理，菲薄经学，成为浮华案的主要参与者。

夏侯玄，字太初，出身于著名的夏侯氏家族。他的族祖父夏侯惇、从祖父夏侯渊，都是著名的军事将领。父亲夏侯尚，与曹丕私交甚密，位至征南将军。黄初六年（225），夏侯尚去世，不到弱冠的夏侯玄便继承父亲的爵位。青少年时代的夏侯玄，就已经以超凡脱俗的气质、处变不惊的器量，引起人们的关注。《世说新语·雅量》记载：“夏侯太初尝倚柱作书。时大雨，霹雳破所倚柱，衣服焦然，神色无变，书亦如故。宾客左右，皆跌荡不得住。”如果说临死不惧，坦然面对死亡是一种雅量，那么，临危不乱，险象突发之际，保持镇静、从容的仪态，构成了雅量的又一个方面。夏侯玄面对自然界的迅雷霹雳，所倚靠的柱子被雷击中，衣服烧焦，仍然能神色不变，继续写信，而与之相对的则是“宾客左右，皆跌荡不得住”。《论语·乡党》中称孔子“迅雷、风烈必变”，圣人犹不免，夏侯玄的镇定看来远超孔子。太和二年（228），夏侯玄步入仕途，任职散骑黄门侍郎。自曹丕时代开始，散骑黄门侍郎多由杰出的青年才俊充任，是高层

政治人才的重要储备库，为清要之职。“浮华案”后，明帝对夏侯玄做了免职处理。

邓飏，字玄茂，南阳宛（今河南南阳）人。是汉名臣邓禹之后，年少时便在京城里颇有声名，出仕为尚书郎，后迁洛阳令。“浮华案”时，他任职中书，为皇帝近臣，但因此被斥出，遂不复用。

其他“浮华案”也大多如此，均是官宦子弟。由于资料有限，我们无法得知此案的真实原因和过程，但他们是以言论获罪，当属无疑。这种言论，除了所谓的“品题”官员之外，还有一个重要方面就是“弃绝经学”，指控他们抛弃儒家正统之学，转而谈玄论道。我们前面已经论及，建安时期，官方的意识形态表现出的复杂特征，经学固然已经破产，表面上仍然是不可挑战的官方意识形态。其实，即使在所谓的玄学时期，官方意识形态从来都是经学，政府是不可能容忍公开的“弃绝经学”行为的。当然，在实践层面，在士人的生活层面，经学早已破产，人们在学术思想上更多地表现出了黄老道家的倾向。

“浮华案”是玄学兴起过程中的一个历史插曲。然而，社会思潮一旦形成，政治整肃或许可以收一时之效，却无法根本遏制思想洪流的发展与前进。玄学，在明帝时期受到“浮华案”的影响，被迫停下了脚步。短暂的停滞，却造成了一个更大的爆发。明帝死后，何晏、夏侯玄等浮华之士，再次走到政治前台，他们奏响了正始之音的时代旋律，玄学最终成为学术思想的主流。



正始之音

景初三年（239）五月，年仅35岁的魏明帝病逝。明帝之死，基本上标志着曹魏政权开始走向衰亡。明帝去世，8岁的曹芳继位，根据《魏氏春秋》记载，曹芳是任城王曹楷的儿子。明帝曹叡没有儿子，收养曹芳为养子。青龙三年（235），曹芳被封为齐王。景初三年继位，在位15年，后被司马师废为齐王。明帝弥留之际，本来已任命燕王曹宇为大将军，与领军将军夏侯献、武卫将军曹爽、屯骑校尉曹肇、骁骑将军秦朗等共同辅政，中书监刘放等出于一己之利，劝说明帝改任曹爽。于是，诏命曹爽为大将军，假节钺，都督中外诸军事，录尚书事。可能出于权力平衡的考虑，又增补司马懿为顾命大臣，让二人共同辅佐曹芳。这一权力结构，基本上奠定了曹魏后期的政治格局，为司马氏代魏埋下了历史伏笔。这一权力安排，也深刻地影响了玄学的历史进程。

曹爽，字昭伯，与皇室同族，是大将军曹真的儿子。作为代表皇族的顾命大臣，曹爽的地位十分重要，是维系曹魏政权的关键。明帝任用曹爽为顾命大臣，本是用来平衡、对抗司马懿，从而确保曹芳能够坐稳帝位。司马懿是建安时期的老臣，与曹爽并非一代人。司马懿深受文帝、明帝的信任，在军队有很大的影响力，属于老资格政治家。明帝任命司马懿做顾命大臣，也有制衡曹爽之意。公正地说，此时司马懿并无取代

曹魏政权的想法。用政治制衡来确保年幼皇帝的安全，这一设想是好的。政治设想的关键在于执行者，从曹爽后来表现看，明帝缺乏知人之明。曹爽是一个政治平庸之辈，缺乏治理国家的政治资本和能力，根本无法和司马懿所代表的权臣集团相抗衡。

当政之初，曹爽尚能与司马懿保持一种若即若离的合作关系。应该说，这一权力结构中，曹爽是具有优势的，他的皇族身份无疑为他的权力合法性奠定了一定的社会基础，因此，正始前期的曹爽在政治斗争中尚占据主动。曹爽开始削夺司马懿的权力，以尊司马懿为太傅的理由，削去司马懿的军权，同时晋升司马懿的亲信蒋济为太尉，免去了蒋济领军将军一职。曹爽其弟曹羲为中领军，后又废除禁军五营中的中垒、中坚两营校尉，把两营兵众交由曹羲直接统领。另外，曹爽又进一步在政治上压缩司马懿的活动空间，大量起用自己的亲信，试图以此来扩大自己的权力基础。他所能任用的亲信，自然就是和他同龄又相同出身类的浮华少年。于是，当年“浮华案”中被禁锢或打压的何晏、夏侯玄、丁谧、毕轨、李胜纷纷获得重要任命，逐渐从形式上控制了曹魏政权。何晏升任吏部尚书，主管县以上官吏任免，夏侯玄任中护军，主管中高级军官选拔，诸葛诞为御史中丞，主管监察百官，邓飏、丁谧任尚书，毕轨任司隶校尉，李胜任洛阳令、河南尹，均为要职。当年被禁锢的浮华少年，再次走到了政治的前台。

新的学说或思想，常常需要借力于政治力量，政

治权力有时也能为新思想的传播扫清障碍。玄学之所以能在正始时期兴起，一个极为重要的原因，就是玄学得到了官方权力的支持或庇护。当年被禁锢的浮华之士，如今摇身一变，成为了权贵，他们所倡导的新思想也就有了政治庇护。玄学正是在这种情况下，勃然兴起，成为左右士风的主流思潮。

作为正始名士集团的组织领袖和玄学理论的最早创始人，何晏可谓是正始之音的灵魂。他是当时清谈的宗主，并任职吏部尚书。他经常在公廨内举办清谈活动，就一些学术或思想论题展开辩论。一时间，社会名流纷纷云集清谈场中，史载“晏能清言，而当时权势，天下谈士，多宗尚之”。“曹爽常大集名德，长幼莫不预会，及欲论道，曹羲乃叹曰：‘妙哉！平叔之论道，尽其理矣，既而清谈雅论，辩难纷绞，不觉诸生在坐。’”权力助推之下，清谈得到了大规模的发展，并成为一时风尚。令人遗憾的是，被称为金声玉振的“正始之音”，并没有太多的文字记录保存下来，我们对名士的风流只能借助于遥想与重构。那么作为正始时期玄学的灵魂人物，何晏的玄学思想到底是什么呢？

根据记载，何晏的著述相当丰富，但除《论语集解》外大都已佚失。目前还能看到的是名为《无名论》、《道论》、《无为论》三篇佚文。据王晓毅先生的考证，《道论》约写成于正始五年（244），他认为《道论》和《无为论》应属于何晏后期作品，是受到了王弼影响之后所写的，可以视为王弼、何晏的共同思想，而能反映何晏前期思想的，只有《无名论》。

《无名论》的核心是试图用儒家思想来阐释《老子》中的“无名”思想。何晏认为，被人们所赞誉的事物，有相应的名号。无法赞誉的事物，也没有名号。但老子“名无名”，将“无名”视为“道”。“道”本“无名”，老子“强为之名”。而圣人孔子一方面称颂尧“荡荡无能名”（《论语·泰伯》），但同时又称赞尧“巍巍乎其有成功也”，这也是“强为之名”。之所以如此，恰恰就是“夫惟无名”，圣人才可以“遍以天下之名而名之”。这充分表现出了何晏欲糅合儒道的思想倾向。调和儒道，化解经学自身发展所面临的困境，正是汉末以来的时代课题。此外，特别值得关注的是，何晏还多次以“无所有”来解释无法命名的本体。王晓毅先生经过详细的考证，特别指出了其重大的学术意义，认为“无所有”是受到汉代佛教译经的影响，因为安世高、支娄迦谶的译经中正是以“无所有”来解释佛教的“空”。那么，玄学思想就不仅是儒道关系的调整，还受到了佛教的影响，可能佛教的“空”观也刺激了玄学本体论的形成。

何晏的思想原创性固然无法和王弼相比，但就影响而言，显然何晏的贡献更大。他组织的学术活动和玄学思想，影响了包括王弼在内的新一代玄学青年的成长。正始元年，王弼15岁，钟会16岁，嵇康17岁，这些人都来自官僚世家，他们大多都生活在洛阳。何晏煽起的正始之风，无疑会吹拂他们青春的心绪，到了正始后期，这些天才少年也纷纷完成了思想启蒙，成为玄学思潮的新生力量。

说到正始之音，不得不谈及另一个领袖人物——夏侯玄。夏侯玄与曹爽年龄接近，也是当年浮华少年，因“浮华案”被免职。夏侯家族与曹氏家族关系特殊，向来拥有与皇族几乎同等的政治待遇。曹爽辅政，安插亲信，夏侯玄自然成为重用对象，升任中护军，后又任征西将军，掌管雍州、凉州军事。因为长期负责西部军事，夏侯玄在高平陵政变中暂时躲过一劫，没有与曹爽集团一同覆灭，但后来还是被司马师杀害。

在正始名士中，夏侯玄并没有特别突出的理论贡献，也没有他参与清谈的直接记录。有记载表明，夏侯玄曾与阮籍辩论音乐是否有社会功能，还与李胜辩论是否应该恢复肉刑。这些辩论，应当都发生在正始时期。需要说明的是，玄学作为一种思想形态，与两汉经学和后来的宋明理学，有很大的不同。这种不同，不仅仅是内容上的差异，而且是指玄学从来都没有一个大家共同认可的理论或思想，更没有官方认可的价值体系。玄学的特点就在于思辨，也就是说玄学对一切现实的或形而上的问题都感兴趣，都会展开辩论，这种辩论就可以视为玄学，至于辩论的内容并不特别重要。特别是在正始时期更是如此，辩论就是清谈，就是一种以新的思想或观念来取代传统的经学解释。因此，夏侯玄的辩论也是玄学，用思辨的观念来重新阐释音乐和刑法，就是一种玄学思想。又如玄学思想家嵇康的“声无哀乐论”一直到东晋时期都是玄学的主要命题之一。这充分说明，夏侯玄的辩论是当时清谈的论题之一。

夏侯玄更为时人所称道的并不是他的清谈，而是他身上所展现出的一种人格魅力。这种人格魅力恰恰也体现了这个时代的玄学主题。何晏曾经评价夏侯玄，“唯深也，故能通天下之志”，意思是夏侯玄思想深刻，能通晓天下的道理。夏侯玄的“深”是什么呢？就在于他将传统的经学礼教思想与老庄道家的自然人性融合在一起，做到了“性好老庄”与“动由礼节”。所谓“性好老庄”，就是指他对老庄思想的推崇，比如他宣扬“天地以自然运，圣人以自然用”，在他看来，自然就是道。所谓的“动由礼节”，就是指他在政治行为和社会生活中，完全遵守儒家的道德纲常，当时人称他为“肃肃如入廊庙中，不修敬而人自敬”，又说他“如入宗庙，琅琅但见礼乐器”。在选官问题上，夏侯玄坚持以儒家纲常为标准，强调要选拔那些“孝行著于家门”、“仁恕称于九族”、“义断行于乡党”的人。传统的儒道矛盾，在夏侯玄身上却体现出了一种和谐的共存，亦即道家倾向的人生态度与儒家倾向的政治伦理并存。夏侯玄的人格特征，正是正始玄学所提倡与追求的“儒道融合”精神。夏侯玄被视为正始玄学的领袖，也就不那么奇怪了。

在正始清谈中，还有一位表现活跃的思想家——钟会。可能因为钟会后来在政治上投靠司马氏，参与杀害了夏侯玄、嵇康等玄学名士，所以，在玄学思想家的谱系上，钟会向来不那么受人关注。其实，在正始时期，钟会是何晏、王弼玄学思想的积极追随者，参加了一系列论战，如“有无之辨”、“象数义理之

辨”和“才性之辨”。

钟会来自颍川钟氏家族。汉魏之际的颍川钟氏，是一个名士辈出的显赫官僚世家。早在东汉中叶，钟氏家族就已经成为当地著姓，但其家族真正兴起，始于钟皓。钟皓是汉末清议运动的重要领袖，素为“士大夫所归慕”，钟皓的儿子钟迪、钟敷均遭党锢之祸。建安时期，钟氏开始政治崛起，钟迪之子钟繇，被曹操誉为萧何，深得曹操、曹丕信任，是曹魏王朝的缔造者之一，钟会就是钟繇的儿子。钟会生于黄初六年（225），正始五年（244）前后，步入仕途，任秘书郎，正始八年（247）转尚书郎，正始九年（248）任中书侍郎。

正始期间，钟会在思想界已有相当的知名度，与名士王弼共同知名于当世，“会弱冠与山阳王弼并知名”。钟会参与清谈，特别擅长“才性之辨”。魏晋玄学有四大主要论题：即“有无之辨”、“言意之辨”、“名教与自然之辨”和“才性之辨”。所谓才性之辩就是关于才能与本性关系的讨论，它直接产生于选拔官员的人物品评活动，是汉魏之际的思想热点之一。据《世说新语·文学》注引《魏志》载，在围绕才性关系的清谈论辩中，形成了四种不同观点，被称为“才性四本”，刘孝标注中引《魏志》称：“会论才性同异，传于世。四本者，才性同、才性异、才性合、才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。”根据这一记载，所谓四本就是“才性同”、“才性异”、“才性合”、“才性离”。

钟会是坚持“才性合”的观点。

正始元年（240），钟会仅15岁，可能还未参加清谈，而主张“才性离”的王广则死于嘉平三年（251），据此可以推知，“才性四本”的辩论只能发生在正始初至嘉平三年之间。钟会以“弱冠”之年而与王弼并称于世，所以他应该是在正始五年（244）左右参与清谈活动的。而正始十年（249）高平陵政变后，清谈几乎销声匿迹。因此，我们可以说钟会的“才性四本”的辩论只能发生在正始五年到十年之间。《四本论》早已亡佚，对其内容，学术界众说纷纭。到底什么是才性，一直没有统一认识。其实，才就是指一个人的才能，特别是指政治才干。而对“性”认识有很大的差异，性与天道，不得与闻。所以，关于性向来是儒家思想的一个薄弱环节。那么，人性四本，显然就是讨论人性与人的政治才能之间到底是一个什么关系？人性是否决定一个人的政治才能？是本质与现象的关系吗？是直接的对应关系吗？才性四本就是要讨论人性与才干之间的关系。在辩论中，形成了四种观点。

（1）才性同。傅嘏持有这一观点，“同”就是完全一致，也就是说才性关系只能是表里或质用关系。傅嘏认为，“才”是指人的品行和才干的外在表现的总和，他说：“先王之择才，必本行于州闾，讲道于庠序，行具而谓之贤，修道而谓之能。”也即是说，才与性是一个同一关系，才是性的外在表现。

（2）才性异。李丰持此论，他认为才指政治才干，

性指道德品行。所谓的才性异，就一个人的政治才干与道德品行并非一种对应关系，一个品行高尚者，未必就有优秀的政治才干，而反过来，政治才干优长者，未必就品行高洁。

（3）才性合。钟会持此论。所谓才性合，是指一个人的才干与性格虽然并非一物，性格不是才干的本质，也不能决定才干，但对于一个人而言，才干与性格又是无法分离的，合于一身。

（4）才性离。王广持此论。离是指两事物之间没有关系，如名家“离坚白”的命题就是指“坚”和“白”之间没有关系。

才性四本的讨论，是一个迫切的现实问题。自汉代察举制以来，常常会出现名实不符的现象，人的外在表现和实际品行、道德水准与政治才干之间总是无法契合，造成了制度运作理性与现实的巨大差距，这也是汉代清议盛行的一个重要原因，那就是要解决察举制下名实不符的问题，以清议来影响人才的选拔。到了曹魏时期，虽然已经开始推行所谓的九品中正制，对汉代的察举制进行了调整，但究其实质，仍然是一种举荐制度而非考试选拔制度，所以，考察人才，讨论人才的各种理论是一个非常迫切的现实政治问题。清谈继续了汉代以来的人才品评，将其上升到了理论和思辨的高度。据此，那种认为玄学是“空谈”的论调是不符合历史事实的。不论是何晏的“无名论”，还是所谓的“四本论”，都是那个时代的现实政治问题。

思想源于现实，但应高于现实。作为一种社会思

潮，玄学也需要高于现实的理论构建，这一历史任务是由正始时期的天才少年——王弼来完成的。



3 天才少年

正始时期，最重要的玄学思想家当属王弼。他虽然仅活了 23 岁，却完成了《老子注》、《周易注》和《论语释疑》三部巨著，影响极为深远。注是中国古代思想家的阐释与表述思想的主要方式，可能是受到孔子“述而不作”观念的影响，汉代以后，中国历史上的著名思想家大多以注释经典的方式来阐释自己的思想。王弼也同样如此，王弼对三部重要经典的注释，就是玄学思想的主要形式。

王弼，山阳高平人，其祖父王凯为刘表女婿，继祖父王粲为建安七子之一，父亲王业官至谒者仆射。王弼，生于黄初七年（226），“幼而察慧，年十余，好老氏，通辩能言”。正始四年左右，王弼开始在历史舞台上崭露头角，因为得到裴徽、何晏的赞誉而名动一时，成为清谈风云人物。

大概是正始四年（243）前后，少年王弼去拜访裴徽。裴徽，字文季，来自著名的河东裴氏家族。当时，裴徽担任吏部郎，王弼的父亲也任尚书郎。拜见中，裴徽问王弼：“宇宙本体‘无’的确是万物赖以存在的依据。但是，为什么圣人（孔子）对此没有提及，而老子则反复强调它呢？”王弼回答道：“圣人以‘无’作为自己人格的内在本体，但是‘无’又不可能用语

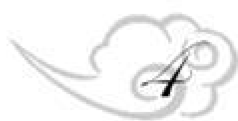
言去解释，所以不多说它；老子没有达到圣人体‘无’的高度，仍以‘有’为自己人格的内在本体，所以总是议论自己不足的东西——‘无’。”

从上述的对话中，我们可以看出，宇宙本体“无”是万物的根本及圣人人格根本的观点，已被作为前提普遍接受。但是，按照传统的观点，儒家先王与孔子是圣人，道家的老子至多是个贤人，既然圣人以“无”为人格的本体，为什么圣人在所著经典中从不谈及论“无”，反而是，没有“体无”的老子反复论述“无”的思想呢？这实际上是一个如何处理儒家和道家经典之间关系的问题。正始之音的核心，是要调和儒道，是要援道入儒，也就是说要用道家的思想来重新解释儒家经典，赋予儒家经典以时代新义。尽管经学思想在实践和信仰层面已经破产，但是它仍然是官方意识形态，也就是说玄学思想家必须在不能否定儒家经典地位的情况下，重新阐释儒道思想的关系。当时的人们，对此一直很困惑，他们认识到老子思想中的合理之处，也相信老子的“道”是一个普遍的真理，那么他们该怎么解释孔子与儒家经典中从来不谈及这些呢？毕竟孔子及儒家经典具有无法撼动的地位，拥有无须证明的和不可怀疑的崇高地位。裴徽的提问就表达了大家的普遍茫然的心情，没想到年少的王弼，却轻松地回答了这个至关重要的问题，在符合传统儒家观点、情感的情况下，将儒道融为一体，既维护了圣人的地位，又提高了道家经典的地位，为玄学思想的理论大厦奠定了坚实的基础。

王弼在清谈场上所向披靡，以一种无法抵抗的魅力赢得了人们由衷的赞赏。我们反复强调，清谈是玄学存在的主要形式，魏晋时期的玄学思想家必须同时是一个清谈高手，只有在清谈场上使对手折服，才能让自己的玄学思想传播。无论是何晏、嵇康、向秀、裴頠、郭象还是张湛，这些知名后世的思想家，无一不是清谈场上风靡一时的辩论家。人们在清谈中体味着思辨的快乐，在清谈中体味着思想的魅力。大约是正始五年（244），王弼参加了何晏组织的一次清谈。辩论刚刚决出胜负，王弼姗姗来迟。何晏早闻王弼大名，就对王弼说："刚才胜方的论点已无懈可击了，你还能驳倒他吗？"王弼立刻立论驳倒了已取胜的论点，大家都深为王弼的辩才所惊服，在赞叹不已之时，没料到王弼又将自己的论点再次驳倒，就这样自我假设矛盾双方互相诘难，奇峰突起，论战的气氛达到妙不可言的境界，大家都深深为王弼之辩才所折服。

何晏比王弼要大二十岁左右，就年龄而言是两代人，但从他们学术、思想而言，则同属一代，他们都是正始之音的领袖人物，是魏晋玄学的实际开创者。王弼的成功，一方面要归于他本人的才华，另一方面得益于正始清谈所造成的学术自由氛围。另外，与何晏、裴徽等人的大力提携也分不开。一次，王弼把自己所著的《老子注》送给何晏。当时，何晏已经官至吏部尚书，又是著名学者和清谈领袖，自己也注释了《老子》。但当何晏发现王弼《老子注》比自己高明后，就主动放弃了自己的注本，改为《道论》和《德

论》两篇文章，并宣传王弼的新说，极力称赞王弼，认为只有他才真正揭示了天人关系：“若斯人，可与论天人之际矣。”这是非常高的评价，尤其又是出自清谈领军人物。所以，正是这种良好的学术环境中，王弼才超越了两汉经学，也超越了何晏、夏侯玄等玄学先行者，开始独步于正始思想界。



4 “贵无论”

王弼不仅热衷于清谈，而且热衷于著述，他不仅注释了《老子》、《周易》和《论语》三本影响最大的儒、道经典，还撰写了《老子指略》和《周易略例》。在王弼的思想体系中，“贵无论”是最有原创性的思想，也是魏晋玄学的思想基石。

方法决定着思想。王弼思想创新，就在于他灵活地运用了“辨名析理”、“本末体用”和“得意忘言”的学术方法，创造性地重新解释经典，从而实现了思想的创新。

所谓“辨名析理”，就是运用“名实”和“名理”的方法，解决概念“名”和事物真相“实”之间的关系，在此基础上进一步探求事物的本质、规律。王弼用“本末”，将事物划分为“本”与“末”或者说“一”与“众”两个层面，用“体用”来表达事物的本体与作用、本质与现象关系，这就是所谓的“本末体用”。

王弼所强调的“得意忘言”，是重新解释经典的一

种基本方法。在汉代经学之后，六经已经被视为当然的价值之源，具有不可动摇的权威地位，在这种情况下，要阐释新思想，只能通过重新注释的途径。要重新解释经典，必须运用恰当的方法。王弼提出了“得意忘言”的方法，来扩展解释者的自由空间，为理论创新寻求依据。王弼《周易略例·明象》篇中说：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以名象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。

所谓的“言”通常就是指语言，也就是经典中的文字。“意”是“言”所表达的真理或圣人之“道”。由于“意”是抽象的，往往无法言说，所以圣人立“象”来表“意”，言不能表“意”，但是可以描摹“象”，我们只有以“言”而观“象”，进而以“象”得“意”。王弼在《周易略例·明象》篇中，成功地融《易传》“言不尽意”、“立象以尽意”说和庄子的“得意忘言”说为一体，形成了全新的“言意”观——经典有“言尽意”的一面，因此要“寻言以观象”“寻象以观意”；经典也有“言不尽意”的一面，因此不能执著于言象，要“得意忘象”、“得意忘言”。

王弼正是运用上述的方法，重新解释经典，把老子的“有生于无”这一宇宙论命题改造为“天地万物

皆以无为本”，构建了“贵无论”。王弼的“贵无论”思想体系包含以下三个方面。

第一，以“无”名道。老子称宇宙本根为“道”，同时又指出这个名字是强加上的。王弼发挥了老子的这一思想，他指出，宇宙本根是无形的，因此也就无法定名。“名以定形。混成无形，不可得而定。”宇宙本根虽然不可以定名，却可以称呼它。王弼进一步区分了“名”与“称”，“名也者，定彼者也；称也者，从谓者也，名生乎彼，称出乎我。”无形的宇宙本根，虽然不能“名”，但可以从不同角度去称呼它，“道”就是称谓之一，因此，它并不是宇宙本根的“名”。宇宙本根无形无象，因而无法命名。这样一来，“无名，则是其名也”，“无名”也就是“无”。通过上述阐释，王弼就将老子的“道”解释为“无”。

第二，“以无为本”。王弼认为：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成，而不知其所以然，玄之又玄也。”在王弼看来，道在万物还没有形成前，是万物的生育者；当万物形成后，是万物赖以存在的根据。“以无为本”，指宇宙本根的“无”，处于天地万物之前，是天地万物的生育之母，故为其“本”。他说：“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。”

第三，基于“以无为本”，提出“崇本息末”的治国思想。“本”是指宇宙本体的“无”，“末”是形容天地万物的“有”。“崇本以息末”，就是要崇尚无

为而治，抑制有为的政治手段。“夫以道治国，崇本以息末。”在王弼看来，人类的自然本性是无知无欲的，父慈子孝、六亲和睦，是我们的自然本性，无须去提倡它们，我们要做的是以无为去顺应人的自然本性就可以达到天下大治。人类的罪恶，在于有为的政策，崇尚仁孝，在利益的驱使下，人民就会伪装仁孝而使真正的仁孝丧失。王弼反对把伦理道德作为权术去治理国家，但并不反对人类的伦理秩序，所以他说“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，而家道正，家道正而天下定矣”。

可见，王弼的贵无论，并非谈无论虚，而是一种“崇本息末”的治国之术。

王弼还讨论了圣人的人格问题。圣人忘情或圣人无情，是魏晋玄学中的一个重要论题。关于这一问题，何晏、钟会、王弼等都进行了讨论。据何劭的《王弼传》说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。”王弼不同意这一看法，他以为：“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”在王弼看来，圣人超越常人之处是其精神，与常人相同的地方是其感情。由于圣人具有超常的精神，所以能平衡各种感情使之化为中和虚无的状态，与宇宙本体“无”相感通；由于圣人与常人有共同的情感，所以不可能没有喜怒哀乐等情感与外物相感应。然而，圣人的感情虽然与外物相感应，但不会

为外物所累。

儒、道两家的思想关系，是魏晋玄学的基本主题。王弼以创造性的解释完成了儒道思想的初步融合，解决了重大的时代课题，这是王弼对魏晋玄学乃至中国古代思想的最大贡献。王弼以本末体用的新思维中和了儒道矛盾，在他看来，道家明本体，儒家明功用，两者不可分割。道家倡导的“自然”、“无情”、“无”是本体，儒家倡导的“名教”、“有情”、“有”是功用；本体只有通过功用表现出来，“自然”“无情”、“无”只能通过“名教”、“有情”、“有”表现出来。这就有效地缓解了名教破产之后士人的思想困惑，在“自然”与“名教”中，寻求生命的安顿。



“典午之变”

正始清谈风靡一时，却并不能保证名士们在政治上成功。如果说，政治权力支撑了正始之音，同样，政治斗争的失败，也为正始之音画上了休止符，真是“成也萧何，败也萧何”。正始十年（249），当政已经11个年头的曹爽集团遭到了政敌司马懿的致命打击，长期隐忍不发的司马懿突然发动政变，以迅雷之势，剥夺了曹爽的权力，并将曹爽、何晏等推上了断头台，因为政变是借曹爽陪同皇帝祭扫明帝高平陵之际发动的，所以称为“高平陵政变”，又因为“典午”（“典”即“司”，午在十二支中为“马”），是“司马”隐语，“典午”就代指司马氏，所以此次政变又

称为“典午之变”。

政变的发生固然是曹爽集团与司马懿集团之间长期矛盾造成的，但所谓“正始改制”也是一个直接诱因。正是因为正始改制触动了许多官僚的实际利益，触动了部分民众的利益，所以，曹爽集团失去了基本民众支持。历史的面相从来都是复杂的，权力斗争常常表现为政治观念、治国理念和具体政策之争，许多你死我活的权力斗争都表现出这一特点。“典午之变”也是如此。

何晏、夏侯玄等名士集团并非仅限于思想清谈，他们在政治上也进行了一些革新。从正始中期开始，曹爽集团出台了一系列政治改革措施，史称“正始改制”。这一改制到底提出了什么政策，由于史料阙如，无法详知。夏侯玄在正始早期曾向司马懿提出一些建议，这些建议主要有三个方面：第一，改革九品中正制，削弱中正权力，扩大吏部职能；第二，改革行政机构，将州、郡、县三级并为二级；第三，服饰车舆各按等级，禁止奢侈逾制，转变社会风气。根据这些建议，我们大概可以推知“正始改制”的基本方案。那么这个改制是否推向了实践层面呢？应该说部分内容被付诸实践，比如合并州县。

改制与越来越剧烈的政治斗争交合在一起，改制无法成为时代的焦点。也就是说，正始时期，一场巨大的政治斗争已经酝酿，并逐步到了“图穷匕首见”的最后时刻。在这个时候，正始名士不合时宜地改制就显得相当幼稚。权力斗争是他们面临的更为迫切的

问题，这一问题早在明帝去世时就埋下了隐患。

明帝遗诏由曹爽和司马懿两人共同辅佐年仅 8 岁的曹芳继位，正始初期，二人尚且可以保持有限度的合作。但到了正始四年之后，双方已成水火之势。曹爽集团成员主要是何晏、夏侯玄等年轻贵族子弟，而在司马懿周围则聚集了一批老资格的官僚，核心人物有卢毓、王肃、孙礼、王观、高柔、蒋济、钟毓、刘放、孙资、傅嘏等。这些老资格的官僚，在曹爽执政时期都受到了排挤，他们对正始名士和所谓的改制采取了强烈的抵制态度。与正始名士相比，司马氏集团实力上具有潜在的优势。表面上，曹爽集团占据了中央政府的要害部门，但是他们缺乏政治根基，与军队没有根深蒂固的联系。而司马氏集团的成员基本上是曹魏政权的创建者，他们在军队和官僚机构中拥有雄厚的势力，门生故吏遍天下。

到了正始后期，尖锐的政治斗争已经迫在眉睫，曹爽集团的部分清醒之士已经看到了这一点，他们纷纷发出了警告。曹爽的弟弟曹羲曾苦谏曹爽，曹爽不仅不采纳，而且“甚不悦”，大司农桓范认为政变已经迫在眉睫，警告曹爽要永远与军队在一起，不要轻易外出游玩。曹爽竟认为绝无这种危险，反而气势汹汹地问：“谁敢尔邪？”这些都充分说明了曹爽政治上相当不成熟。另一方，司马懿长期隐忍，表现出了高超的政治权谋。正始八年（247），司马懿甚至托病不上朝，使曹爽更加放松了警惕。但是，暗潮之下，斗争已经不可避免。谣言、谣书纷纷出现，矛头直指正始

名士集团的核心人物何晏、邓飏、丁谧等人，将他们比喻为曹爽的“三狗”，民间争相传唱“何、邓、丁，乱京城”。可见，曹爽名士集团已经失去了民心支持。

正始十年（249）正月，少帝曹芳离开洛阳拜谒高平陵。曹爽兄弟及其亲信们皆随同前往，正月初六，长期不朝的司马懿突然发动政变，派其长子司马师屯兵司马门，列阵阙下，他本人和太尉蒋济率军占领洛水浮桥，切断了洛阳与高平陵的交通。在有效控制洛阳局面的同时，司马懿又迫使太后下令免除曹爽兄弟职务，同时派人送奏章给皇帝曹芳，揭露曹爽兄弟的罪状，要求曹芳罢免曹爽兄弟。大司农桓范在政变发生后逃出洛阳，劝曹爽前往许昌，然后以皇帝名义号召起兵抵抗司马懿。司马懿再次表现出了自己高明的政治权谋，接连派侍中许允、尚书陈泰等人前往劝说曹爽投降，允诺曹爽只要交出兵权，仍可保留爵位。幼稚的曹爽轻信司马懿“唯免官而已，以洛水为誓”的谎言，天真地认为“司马公正当欲夺吾权耳。吾得以侯还第，不失为富家翁”，放弃了抵抗。当他们回到洛阳后，便被软禁起来，四天之后，司马懿以“阴谋反逆”为罪名，将曹爽、曹羲、曹训兄弟及何晏、丁谧、毕轨、李胜等同日斩首，诛灭三族。

正始名士集团在此次政变中土崩瓦解。正始十年，何晏被杀，王弼病死，正始之音也便戛然而止，清谈之风也随之沉寂。但是，玄学思潮并没有停滞，而是进入了一个特殊时期，其中心从洛阳转向了山阳，其主角由正始名士转为竹林名士。

三　竹林新风



1　天下多故，名士少有全者

“典午之变”后，洛下清谈之风已熄。但是，正始之音所开创的“贵无”理论，所走的融合儒道之路，辨名析理的思想形式，并不可能被消灭。它们被一批远离政治斗争的名士所继承，这些名士以嵇康、阮籍、向秀、山涛为核心，他们在距离洛阳不远的山阳竹林内宴饮交游，谈老论庄，清新的玄风，再度兴起。这些清谈于竹林之中的名士，同样面临着前所未有的黑暗政局，他们虽然离开了政治中心洛阳，然而政治未曾远离他们。名士们在政治分合之中，或选择逃避，或选择屈服，甚至有人付出了生命的代价。思想的魅力，有时可以战胜死亡的恐惧，但更多的时候是选择屈服。竹林名士所面对的是一个怎样的政局呢？

典午之变，曹魏政局开始走上了禅代之路。政变、平叛、废帝、弑君一系列事件，为最终司马氏禅代扫清了障碍。而竹林名士，正是在这样的政局之下艰难地思考并继续清谈。自正始十年（249）高平陵政变到

甘露五年（260）曹髦被害的十一年中，一大批忠于曹魏的名士被杀，史称“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者”。寥寥几笔，便为我们勾勒出了那个血腥的时代。

曹爽集团覆灭之后，并不意味着曹魏政权失去了存在的根基。其实，参与“典午之变”的大臣并非就不忠于曹魏政权，其中很多人是出于对曹爽专权的不满。而且，客观地说，此时司马懿也没有代魏的主观愿望。政变之后，忠于曹魏的政治力量由三种人组成：一是曹魏老一代官僚中的“忠臣”；二是正始名士中的漏网分子；三是曹魏政权的皇族国戚，他们与王朝休戚相关。这些曹魏王朝忠臣，一次又一次地组织兵变、政变，企图扭转局面，重振王室力量。这种不断的反抗与失败，不仅没有挽救曹魏政权，反而不断助长了司马氏的政治野心，越来越多的政治力量转向了司马氏，在不断的镇压中，司马氏壮大了自己的政治力量，消灭了异己。

曹魏势力的反抗主要表现为朝中的两次未遂政变和淮南地区的三次大规模兵变，又称“淮南三叛”。

嘉平三年（251），年近八十岁的王凌在淮南密谋进攻洛阳。王凌在建安时期，就曾任曹操丞相掾，与司马懿同是曹魏政权的老资格官僚。作为曹魏政权的创立者之一，他当然不能接受司马懿专权的政治局面。王凌自魏文帝时起，就一直在扬州长期负责对孙吴的军事行动，应该说他对司马懿消灭曹爽并不持反对意见，他与许多老资格官僚一样是支持“典午之

变”的，但是政变之后，司马懿开始专权，这又是他无法接受的。而且，王凌此时担任太尉并兼任淮南地区的军事长官，掌握曹魏东南部的兵权。为了重振曹魏政权，他准备拥立曹操的儿子，年长而有才华的楚王曹彪为帝。密谋泄露，司马懿率水军迅速秘密前往镇压，王凌还没有来得及起兵，便被囚禁，后被司马懿赐死。

王凌未遂兵变平息不到三个月，司马懿病死，军政大权移交给长子司马师。司马师与何晏、夏侯玄同属于一代人，早年也才参加了浮华交游和清谈，何晏对司马师有很高的评价。司马师在“典午之变”中起到了很大的作用，曾秘养死士为兵变做好准备，他早已完成了从玄谈家到残酷政治家的人生转变。嘉平六年（254），一场反对司马师的政变活动开始酝酿，这次政变的核心人物是中书令李丰和张皇后的父亲张缉。李丰是正始清谈中的活跃人物，参与了“才性四本”的论战，但是他与曹爽集团始终保持一定的距离，游离于曹爽和司马懿之间，当时人称“曹爽之势热如汤，太傅父子冷如浆，李丰兄弟如游光”。所以，高平陵政变后，他并没有受到影响，任职中书，这说明司马懿和司马师对他还是比较信任的。但是，李丰一直对司马氏当权暗自不满，于是与张缉等合谋准备发动兵变，让夏侯玄执政。阴谋泄露，司马师将李丰杀死，政变失败。整个政变中，夏侯玄并没有参与，但仍然受到牵连，同样被杀。

夏侯玄是正始名士集团中最有影响的人物之一，

地位与何晏不相上下，由于他在正始中后期作为征西将军一直在西北前线负责对蜀国的军事活动，远离洛阳政治争斗的旋涡，所以高平陵政变时免于一难。为了安抚人心，司马懿父子并没有杀夏侯玄，而是将其改任大鸿胪。夏侯家族与曹氏历代联姻，共掌军权，荣辱与共。因此，夏侯玄与司马氏之间的矛盾根本不可能调和。夏侯玄知名于当世，司马师一直没有恰当的借口。李丰兵变为其提供了借口，夏侯玄被捕。被捕后的夏侯玄，仍然不失名士风范。当时钟会之兄钟毓任廷尉，负责这一案件的审理工作。钟毓、钟会兄弟二人长期追随司马氏，道不同，不相为谋，夏侯玄与钟毓、钟会素不相交。钟会平素非常仰慕夏侯玄，难得一见，钟会误以为身在狱中的夏侯玄会屈服于己，因此“狎之”。身处囹圄的夏侯玄，仍然不无鄙夷地说：“虽复刑余之人，未敢闻命。”夏侯玄被押赴刑场时，“临斩东市，颜色不变，举动自若”，充分展现了他高尚的人格。夏侯玄之死，在士人中引起了不小的震动，甚至人人自危，惊慌失措。连司马师都非常惊讶：“我自收丰等，不知士大夫何为匆匆乎?”李丰、夏侯玄被杀，士人感受到了残酷的政治压力。在死亡的威胁面前，许多人不得不做出自己的政治选择。

平定李丰未遂政变之后，司马师废曹芳为齐王，另立高贵乡公曹髦为帝。司马师这一行动，招致了部分忠于曹魏政权者的反抗，正元二年（255），镇东将军毌丘俭和扬州刺史文钦联合发动兵变。在傅嘏、钟会的劝说下，司马师带病亲征，平息了兵变。毌丘俭

被杀，文钦逃往孙吴。刚刚平定毌丘俭兵变，司马师就在许昌病逝。临终前，将军权移交给从京师赶来许昌“省疾”的弟弟司马昭。

司马氏兄弟权力的顺利交接，基本上意味着曹魏王朝大势已去。甘露二年（257）五月，曹魏东南前线的最高军事统帅——镇东大将军诸葛诞，继王凌、毌丘俭之后，再次发动兵变，这是所谓“淮南三叛”的最后一次。与王凌、毌丘俭不同，诸葛诞与曹爽、何晏、夏侯玄集团关系密切，早在魏明帝太和年间他就是何晏、夏侯玄“四聪八达”团体的骨干分子，是“浮华案”被免官禁锢的“要犯”之一。正始时期，曹爽执政，诸葛诞官复原职，后任扬州刺史。鉴于他和曹爽、何晏、夏侯玄之间的关系，典午之变后，诸葛诞与司马氏之间相互提防，暗中做了应变的准备。诸葛诞扩大兵力，屯集粮草，而且私养了几千名死士，为起兵做准备。在平定毌丘俭兵变之后，司马昭开始派亲信贾充前往试探。“贾充与诞相见，谈说时事，因谓诞曰：‘洛中诸贤，皆愿禅代，君所知也。君以为云何？’诞厉色曰：‘卿非贾豫州子？世受魏恩，如何负国，欲以魏室输人乎？非吾所忍闻。若洛中有难，吾当死之。’”诸葛诞表达了坚定地不与司马氏合作的态度，贾充回到洛阳后，向司马昭提出建议，与淮南战争不可避免，宜早不宜迟。于是，司马昭以朝廷名义下令“高升”诸葛诞为“司空”，进京师任职。诸葛诞当然知道这一任命的含义，于是杀了司马昭亲信扬州刺史乐綝，发动兵变。司马昭调集了全国各地的几

十万部队前往平叛，这是一场相当残酷的恶战，寿春城下，守城的“叛军”与“政府军”展开了长达八个月的战争，尸骨遍地，血流成河。城内粮绝，寿春陷落，诸葛诞在突围时阵亡，追随他的几百名亲兵被俘后以拒不投降，几百人依次被杀，神色不变，“数百人拱手为列，每斩一人，辄降之，竟不变，至尽”。临刑前皆呼：“为诸葛公死，不恨!”

诸葛诞兵败之后，重要曹魏政权的武装力量已经不复存在，再无制衡司马氏的政治力量，“禅代”已成定局。早在嘉平六年（254），曹芳被废后，魏文帝曹丕之孙、东海定王曹霖之子，年仅14岁的曹髦被司马师推上帝位。曹髦思想活跃，善于谈论，经常与臣下进行讨论，甚至到太学与博士辩论学术问题。曹髦在政治上并不甘心做司马昭的傀儡，他也清醒地看到曹魏灭亡已无法避免。面对自己的悲剧命运，曹髦选择了勇敢，选择了尊严与反抗，决心孤注一掷，组织武装进攻司马昭大将军府，以求最后一搏。甘露四年（259）五月，曹髦召集他认为可信的几位大臣王沈、王业和王经，宣布起兵，他说：“司马昭之心，路人皆知，吾不能坐受废辱，今日当与卿等出讨之。”大臣王经立刻劝谏。告诉皇帝，如今朝廷官员早已视司马昭为真皇帝，会效忠司马昭。以皇帝身边的少数警卫与僮仆起兵，根本等于自杀。曹髦断然否决了王经的意见。“帝乃出怀中版令投地，曰：‘行之决矣。正使死，何所惧？况不必死邪。’”曹髦所亲信的王沈、王业却慌忙“奔走”，去向司马昭告密，司马昭已经做好准

备。曹髦率领临时拼凑起来的乌合之众，向司马昭大将军府进发了。半路遇司马昭部队，曹髦被成济刺杀而亡。皇帝被弑，这对于宣传以儒家伦理治国的司马氏集团是个绝大的讽刺。弑君之后，司马昭又立 14 岁的曹奂为皇帝，泰始元年（265）十二月丙寅，司马炎举行禅让仪式，正式取代曹魏政权，建立了西晋王朝。

汉末的政治黑暗粉碎了人们儒家经义的信仰，士人转而向老庄寻求慰藉，从而刺激了玄学的兴起。曹魏后期，司马氏集团为夺取权力所进行的赤裸裸的血腥统治，“名士少有全者”，进一步消解了士人生活的现实意义，玄学思潮也随之发生了变化，部分名士以放达不羁的行止来彰显自己人生的痛苦。

 竹林七贤

竹林玄学正是在魏晋禅代之际出现的一种玄学思潮。人们通常认为竹林名士是正始之音的继承者，其实并非如此。竹林名士中，山涛、阮籍与何晏、夏侯玄属于同辈，嵇康、向秀、阮咸、刘伶与王弼、钟会也大致属于同辈。这些名士大都参与了正始时期的清谈活动，应该说，他们都是正始玄风吹拂下成长的。正始后期，随着政治斗争形势的日益严峻，竹林名士们开始主动回避，或托病，或辞官，纷纷离开了洛阳。正始八年（247），任河南从事的山涛辞职回家，阮籍在正始后期先后拒绝了蒋济、曹爽的辟除。大概在正始八年之后，这些对政局采取观望态度的名士，经常

聚集在河内山阳嵇康园宅附近的竹林中饮酒清谈，人们为了表达对他们的仰慕之情，称为“竹林七贤”。“康寓居河内之山阳县，与之游者，未尝见其喜愠之色。与陈留阮籍、河内山涛、河南向秀、籍兄子咸、琅邪王戎、沛人刘伶相与友善，游于竹林，号为七贤。”按此，所谓七贤指嵇康、阮籍、山涛、向秀、阮咸、王戎、刘伶共七人。

景元三年（262），嵇康被杀，竹林名士集团事实上解体。竹林清谈活动，前后大概持续了 15 年。学界以甘露元年至四年（256～259）嵇康离家赴河东学道时间为界限，将竹林之游划为前期（247～256）和后期（259～262）。前期的核心人物是嵇康、阮籍、山涛；后期的核心人物是嵇康、向秀。其实，竹林名士是一个松散的名士群体，参加者也不局限于七人，比如吕安、阮侃、赵至、郭遐周、郭遐叔等都属于这个松散的名士群体。

尽管这一群体是松散的，但他们在学术思想上还是表现出来某种共性。那就是都崇慕庄子，强调个人逍遥适性，推崇老庄自然的人生哲学。这与正始玄学有明显的差异，玄学主题发生了变化，由关注无为政治转向关注个体生命的“自由”。他们推崇并重新解释《庄子》，阐释“自然”与“名教”的关系。在竹林玄学内部，可以分为两个明显不同的派别：一方是以嵇康、阮籍、刘伶、阮咸为代表，他们强调“越名教任自然”；另一方以山涛、向秀、王戎为代表，他们倡导“名教即自然”。当然，这种思想的差异是在竹林之游

后期才表现出来的，而差异本身又与他们的政治态度和个人前途选择密切相关。

阮籍、嵇康和向秀是竹林名士群体的核心，他们也是竹林玄学的思想代表。

阮籍，字嗣宗，陈留尉氏人，父亲是建安七子之一的阮瑀。陈留阮氏家族的崛起与曹魏政权有密切关系，陈留是曹操起兵之地，也是曹操的主要根据地。中平六年，“太祖至陈留，散家财，合义兵，将以诛卓。冬十二月，始起兵于己吾”。裴松之注引《世语》曰：“陈留孝廉卫兹以家财资太祖，使起兵，众有五千人。”因此，曹魏政权中的许多人都来自陈留，如潘勖、毛玠、典韦、路粹、卫臻、卫恂、高柔等。陈留阮氏可能也是在曹操起兵之初就追随曹魏集团的。最为知名的当属阮籍的父亲阮瑀，曾经做过曹操的司空军谋祭酒，掌管记室，后为仓曹掾属。和曹魏时期许多大族一样，阮氏家族的崛起也是和其儒学世家的家学传统分不开的，据《世说新语·任诞》刘孝标注引《竹林七贤论》称“诸阮前世皆儒学”。确实如此，比如阮武的父亲阮谌就精于三礼之学，“造《三礼图》传于世”，阮武本人“阔达博通，雅渊之士”，阮炳之子阮柯“性纯笃闲雅，好礼无违，存心经诰，博学洽闻”，阮籍也自言“昔年十四五，志尚好诗书”，并以颜闵相期，阮侃之父阮共“清真守道”，阮侃本人撰有《诗音》，而且精于易学。以上均说明阮氏家族以儒学传家，这种儒学背景构成了陈留阮氏家族的学术和思想底色。儒学世家的家学背景，在阮籍的著作中都得

到了充分体现和证明。

阮氏家族的儒道兼修的学术底色，对阮籍思想产生了决定性影响。同为竹林名士，阮籍与嵇康在对待名教、对待儒家思想上并不完全一致，阮籍更多表现出某种灵活性和退让性，他没有嵇康那么决绝和激烈，这固然有性格的因素，但与其思想倾向也不无关系。

阮籍的玄学思想集中表现在调和庄子与儒家思想的矛盾。从融合儒道的立场出发，阮籍分别撰写了《通老论》、《通易论》和《达庄论》三篇专论。《达庄论》，主要是通过道家“先生”与儒家“缙绅”之间关于《庄子》的辩论而展开的。阮籍虚构了一群循规蹈矩的君子——“缙绅”，对《庄子》的理论提出了疑问。文中，阮籍则借道家“先生”之口，阐释了自己的思想，他以传统的元气生化论为哲学基础，来解释《庄子》“齐物”的思想。他指出，天和地是自然形成的，万物是从天地中产生的，天地都是一个整体，因此风云雷电不是天地间不同的事物；天地日月也不是特殊的物质。所以说，从不同的方面看，肝和胆就像楚国和越国那样不同；从相同的方向看，万物都是一个整体。概而言之，阮籍认为，天地万物尽管形态各异，但其本质是没有差别的气，当然可以将其视为一物。在阮籍看来，庄子与圣人世界观也并不矛盾：六经重在分辨事理，使人民有礼法可循，所以强调事物差别；而庄子则以宇宙视角，以统一性看待世界。那么，圣人与庄子之间，只是视角的差异，而不是思

想的差别。

阮籍年轻时本有济世之志。曾登广武城，观看楚汉战争的古战场，发出“时无英雄，使竖子成名”的感慨。可见，阮籍并不是自甘平庸的人，而是有政治追求的。本传称“籍本有济世志，属魏、晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常”。所谓“天下多故”，是指魏晋禅代之际司马氏铲除异己、打击政敌的血腥恐怖统治，何晏、夏侯玄、嵇康等一大批名士倒在魏晋禅代的路上。在残酷血腥的现实面前，阮籍采取了明哲保身的政治立场，登山临水，远离政治，酣醉不醒，缄口不言。生活中，阮籍放浪形骸，任性不羁，蔑视儒家礼法；政治上，阮籍敷衍司马氏父子，先后做过司马氏父子三人的从事中郎，当过散骑常侍、步兵校尉等，因此后人称他为“阮步兵”。他还为司马昭自封晋公、加九锡写过“劝进文”。正因为如此，司马昭本人对阮籍种种不符礼法之举予以容忍，并且甚为宽厚，甚至多次保护阮籍免受礼法之士的攻击。除了阮籍的合作态度以外，司马昭也需要阮籍这样的名士为自己装点门面。阮籍的“至慎”与“口不臧否人物”，并非他真的超然物外，而只是他个人的避祸保身之道。他为此付出的，是终身挥之不去的苦闷。“夜中不能寐，起坐弹鸣琴……徘徊将何见，忧思独伤心。”千年之后，读来仍令人欷歔不已。

与阮籍被迫就范不同，七贤中山涛的出仕是自愿的。山涛也好老庄之学，与嵇康、阮籍等交游，为人

小心谨慎。山涛在“竹林七贤”中年龄最大，他隐身竹林，更多是出于对曹爽与司马懿之间权力争斗抱有怀疑，所以隐身不问事务。政治形势清晰之后，司马师执政，他感到可以出山了。他直接拜见了司马师，司马师对他的到来非常高兴，半开玩笑地说，垂钓的姜子牙也准备步入仕途了。入仕后，山涛被举秀才，除郎中，迁吏部尚书郎。山涛一度推荐嵇康出仕，嵇康写了一篇《与山巨源绝交书》，称“志气所托，不可夺也”，“又每非汤武而薄周孔，在人间不止此事，会显世教所不容”，不可“己嗜臭腐，养鸳雏以死鼠也”。其实，嵇康信中矛头所指并非山涛，而是要表明自己对司马氏的拒不合作的政治态度。因此，绝交信并不影响两人私下的深情厚谊，嵇康在刑场临死前将自己的儿子托付给了山涛，曾说道“巨源在，汝不孤矣”。在嵇康被杀二十年后，已经官至侍中、吏部尚书的山涛荐举嵇康的儿子嵇绍为秘书丞。出仕后的山涛，一直利用自己的权力，提拔玄学名士，西晋玄学的再度兴起，就与山涛的政治支持有着重要关系。

竹林七贤中，阮咸与刘伶都以放达知名。阮咸，字仲容，是建安七子之一阮瑀的孙子，其父阮熙曾任武都太守，阮咸之子阮瞻、阮孚也都名重一时。在竹林七贤中，关于阮咸的记载保存下来的最少，我们只知道他是阮籍的侄子，曾任散骑常侍、始平太守。由于没有文字作品流传，我们不能确定阮咸的具体思想，但从其言语行事看，阮咸当与嵇康、阮籍、刘伶一样，属于“越名教而任自然”派。相对而言，阮咸在竹林

七贤中名声较小，但仍然不失其鲜明的个性：超凡脱俗、放达不羁。纵观阮咸行事，在不守礼法方面堪比阮籍，在谙熟音律方面不让嵇康，在嗜酒狂放上不输刘伶。阮咸行为放达，蔑视礼法。

陈留阮氏是一个大家族，中古时期，多聚族而居，所以阮氏家族也聚族而居。虽然同族居住，但各个家庭的具体经济条件并不相同，以道南北相分，居道北的富有，而道南的贫穷，阮咸可能比较贫穷，居住在道南。当时有个风俗，每年夏季七月七日，人们会把家中的衣服物品等拿出来晾晒。道北的阮氏各家都摆出自己的绫罗绸缎、灿烂夺目，其实这种习俗，既是晾晒衣物，也是一种变相的炫富。一般来说，在这种场合，贫穷者都会自惭形秽，不敢将自己的衣物拿出来晾晒。家境贫穷的阮咸，却找了根竹竿，将自己的粗布犊鼻裈高高挑起晾在院中，别人见了吃惊不已，有人问他为什么这么做，阮咸回答说："未能免俗，聊复尔耳！"以展示自己的贫穷表达对富人生活的蔑视，表达对俗见的讥嘲。阮咸蔑视礼法，当时人们评论说他"行己多违礼度"。阮咸的违礼背俗之行，招致广泛批评，"论者甚非之"，讥之"而居母丧，纵情越礼"。或许正因为如此，在山涛做吏部尚书时，曾多次举荐阮咸，皆被晋武帝拒绝，干宝《晋纪》载："山涛举阮咸为吏部郎，三上，弗能用之。"据孙盛《晋阳秋》载："阮咸行己多违礼度，涛举为吏部郎，世祖不许。"

阮咸留名后世的不仅仅是放诞嗜酒，还有他深厚

的音乐造诣。竹林七贤中嵇康擅长抚琴，阮咸则善弹琵琶。颜延之曾赞扬阮咸“达音何用深，识为在金奏”。从汉朝开始，中国流行一种弦乐器，和西域传入的琵琶较为类似，它的音箱是扁圆形的，而颈部则是平直的，当时人们称作“秦琵琶”。阮咸不但弹奏技艺十分精纯，而且很可能还对“秦琵琶”进行了改进。因此，唐人就用“阮咸”来称呼这种乐器。到了宋朝时候，乐器“阮咸”又简称为“阮”，至今，“阮”仍是一种重要的民族乐器。

阮咸一生蔑视名教，不拘礼法，竹林七贤之一的山涛曾评论说阮咸“清真寡欲，万物不能移也”。人无欲则刚，阮咸的放诞，也许没有阮籍、嵇康那么多的政治寄托，而只是他率真个性的自然体现。

刘伶字伯伦，沛国人，在竹林七贤中，他以嗜酒知名。刘伶还以貌丑而知名，但当时人很推崇他，可能是欣赏他超越、自在的精神风度。《晋书》称刘伶“放情肆志，常以细宇宙齐万物为心”。刘伶性情豪迈，胸襟开阔，不拘小节。平常不与人交往，沉默寡言，对人情世事一点都不关心。他嗜酒如命，经常乘鹿车，手里抱着一壶酒，命仆人提着铁锹跟在车子的后面跑，并说道：“如果我醉死了，便就地把我埋葬了。”有一次，他喝醉了酒与别人吵架，对方生气地卷起袖子，挥拳就要打他，刘伶却镇定从容地说：“我这像鸡肋般细瘦的身体，哪有地方可以安放您的拳头？”那人听了，笑而止之。刘伶为人放达不羁，裸身于屋中，客人进屋找他，见了就批评他，刘伶答道：“天地是

我的房屋，室内是我的衣裤，你们为什么要钻进我的裤裆里？”

狂放、反抗、颓废等性格交织在刘伶的身上，使他成了一个矛盾的人，也成了一个时代的见证。刘伶的举止，正是在生活层面落实了玄学“越名教而任自然”的思想主张。因此，他的风神为人们所推崇。

向秀是嵇康挚友，竹林七贤之一，在七贤中并不特别著名，其生平事迹多不可考。但无论从思想史还是文学史上看，向秀都丝毫不亚于七贤中的任何一人。他的《思旧赋》可谓千古绝唱，至今仍为经典；《庄子注》开辟了玄学注《庄子》的新思路，时人称为“妙析奇致，大畅玄风”，“读之者超然心悟，莫不自足一时”，竹林名士的吕安见后叹为“庄周不死矣”。曹魏后期，竹林集团已经基本解体，此时竹林七贤中只剩下嵇康和向秀两人没有出仕。到了景元三年（262），嵇康因吕安案被害于洛阳东市，年仅 39 岁。嵇康之死，使得向秀进退失图，面临着艰难的人生选择，该何去何从？“最是文人不自由”，向秀在嵇康被害不久，就被地方“推荐”入仕。在强大的政治暴力面前，向秀也不得不结束自己的隐士生活。此时的司马昭对于向秀的到来，无疑是高兴的。即使残暴的统治，也同样需要名士的装点。高兴之余，扬扬得意的司马昭问向秀：“闻有箕山之志，何以在此？”向秀回答说：“以为巢、许狷介之士，未达尧心，岂足多慕？”司马昭听到向秀略带卑谦的回答，很是感慨、高兴，向秀自此步入仕途。所授官职不详，按“计吏”的录用惯例，

大概留任一般京官。

向秀与司马昭的对话，表达了一种“修正”的新价值观，完成了从山林到朝廷，在高官厚禄中自由“逍遥”的历史性转变。因为他已清醒地认识到：个人是无法与社会对抗，在士人纷纷妥协投降的时代潮流面前，个人是微不足道的。面对专制恐怖统治，生活在“欲当官而行，则生命可忧；欲高蹈远引，则门户无托”的时代，向秀的选择确实有几分无奈。向秀的内心无疑是痛苦的，《思旧赋》就是这种心情的真实写照。向秀后官任“散骑常侍”，但也只是“容迹而已”。

在竹林七贤中，王戎年纪最小，要比阮籍小二十四岁。王戎自幼聪颖，身材短小而风姿秀彻，深得阮籍喜爱，就年龄而言是两代人。当时，阮籍与王戎之父王浑同为尚书郎，造访王浑时，便说：“与卿语，不如与阿戎语。”王浑死后，其故吏赠钱百万，王戎辞而不受，由此显名，这时的王戎还没有后来的那么贪财好物。王戎虽然参加竹林之游，但他的为人可能没有嵇康、阮籍、刘伶他们那么超脱。一次，嵇康、阮籍、山涛、刘伶四人在竹林中畅饮，王戎后至。阮籍说“俗物已复来败人意！”王戎自我解嘲，笑道：“卿辈意亦复易败耳！”此事，虽是朋友之间的玩笑，但也说明王戎与竹林七贤中其他人相较而言，多了点世俗之气。或许正是这点世俗之气，使得王戎出仕后发生了重大变化。出仕后的王戎人品低下，为官取巧，吝啬寡情。任河东太守时，因派兵吏为自己修宅院而被免官，后

又花钱赎回官职，还因受贿被“司隶所纠”，王戎由此而“为清慎者所鄙”，名声败坏，为人所不齿。王戎为什么会有这么大的变化？有人认为这是王戎避祸于乱世的“自晦”之举，晋武帝也曾以“不欲为异”为王戎辩解。东晋人戴逵评论道：“王戎晦默于危乱之际，获免忧祸，既明且哲，于是在矣。”今人余嘉锡则认为，王戎天性鄙吝，戴逵所言，乃是出于“名士相为护惜”，“阿私所好，非公论也”。

生活于一定历史时期的人，其思想和言语行事，必然受到那个时代社会风潮的影响。王戎的吝啬好财，也是西晋时期社会奢靡之风的产物。晋武帝灭吴之后，政局出现了一个短期的安定局面，经济得到了恢复和发展。与此同时，由于政治腐败，社会财富也迅速聚集到少数人手里，产生了一批极力聚敛、大肆挥霍的富豪阶层。石崇“财产丰积，室宇宏丽，后房百数，皆曳纨绣，珥金翠，丝竹尽当时之选，庖膳尽山陆之珍”。和峤“家产丰富，拟于王者，然性至吝，以是获讥于世。杜预以为峤有钱癖”。西晋时期金钱至上的奢靡之风，鲁褒在《钱神论》中曾作了生动的刻画，他说“凡今之人，惟钱而已”，“钱多者处前，钱少者处后。处前者为君长，处后者为臣仆”，“何必读书，然后富贵，官尊名显，皆钱所致。钱可通神，危可使安，死可使活，贵可使贱，生可使杀”。

当然，好财吝啬的王戎，内心深处仍然对竹林之游充满追怀之情。他在任尚书令时，曾经乘马车路过黄公旧酒垆，他回头对坐在车后的客人说：“吾昔与

嵇叔夜、阮嗣宗酣畅于此。竹林之游亦预其末。自嵇、阮云亡，吾便为时之所羁绁。今日视之虽近，邈若山河！”

物以类聚，人以群分。竹林名士继承了正始名士的清谈之风，由“贵无”转向“逍遥”，用道家的“自然”来重新诠释儒家的“名教”，这是玄学思想的一个巨大变化，也是竹林名士对魏晋之际残酷政治现实的一种思想反应。竹林七贤已经成为魏晋士人精神的象征，成为魏晋玄学中令人萦怀的千古绝唱。



3 “非汤武而薄周孔”

竹林七贤中，嵇康无疑是佼佼者。这不仅是指他被杀的命运（佼佼者易折），也指他清朗高峻的人格。在其他名士相继出山后，嵇康拒绝了司马氏的征召，反而以更加决绝的态度投入到与司马氏政权的对抗之中。嵇康为此付出了生命的代价，但也成就了竹林名士的千古声名。

嵇康，字叔夜，谯国人。他父亲嵇昭，曾任曹魏“督军粮治书侍御史”。嵇康自幼丧父，由母亲和兄长抚养长大。嵇康是魏晋时期公认的美男子，与何晏、潘岳、卫玠不同，嵇康的美是一种张扬的、超凡脱俗的风神之美。魏晋人在评鉴人物的风姿神韵时常用大自然中的美来比喻和形容，嵇康风姿潇洒，仪态严正，有人把这种潇洒比作松林中嗖嗖作响的风，清高又舒缓绵长；形貌伟岸如高大的松树昂然独立；醉酒倾颓

的样子，就像一座玉山将要崩塌。或许因为嵇康的风姿，嵇康娶了曹操的孙女长乐亭公主为妻，他本人也被授予了中散大夫职。

嵇康虽然与魏王室有姻亲关系，何晏还是他妻子的姑夫，嵇康没有借此而飞黄腾达，更没有投靠曹爽、何晏集团。正始时期，他可能参与了清谈，但是远离官场。正始后期，他回到家乡山阳观望，并没有加入任何一方，因为这时曹爽与司马懿之争，属于曹魏王朝内部不同派系之间的争斗。但是，随着事态的进一步发展，司马氏“禅代”已经不可避免。嵇康的政治态度就发生了变化。有记载说，毌丘俭发动兵变时，嵇康企图在山阳响应，被山涛阻止。“丘俭反，康有力，且欲起兵应之，以问山涛，涛曰：‘不可。’俭亦已败。”嵇康是名士，所以，司马昭上台后，欲拉拢他，任命他为僚属，“大将军尝欲辟康。康既有绝世之言，又从子不善，避之河东，或云避世。”嵇康选择了遁迹山林的避世之路，嵇康在离家后三年多时间里，在太行山南麓一带活动，与道士孙登、王烈等人来往密切。

甘露四年（259），回到山阳的嵇康改变了二十年未尝见“喜愠”之色的人生态度，转而以激烈的态度公开攻击儒家名教，反对司马氏，先后写了《太师箴》、《难自然好学论》和《与山巨源绝交书》。

《太师箴》系统地表达了嵇康的社会历史观点和政治理想。嵇康认为儒家的政治理论，使社会道德日益沦丧；智慧的产生，使人类变得狡诈；仁义道德美名

的确立，使人类变得争名夺利；烦琐的礼仪教育，使人类的真情丧失殆尽。随着历史的发展，世道变得更罪恶，君主将天下视为私人财产，依靠尊位权势鱼肉人民，穷奢极欲，作威作福。刑罚本来是惩罚罪犯的，而今天成了威胁贤士的工具。“刑本惩暴，今已胁贤。”对帝王也提出了尖锐批评，“故居帝王者，无曰我尊，慢尔德音；无曰我强，肆于骄淫”。

《难自然好学论》是针对张邈的《自然好学论》而写的批驳文章。张邈，字叔辽，钜鹿人，生卒年及生平事迹不详。在《自然好学论》中，张叔辽认为“名教本于自然”，因此，学习是人的自然本性。嵇康对此提出了批评，他认为，人的自然本性，是喜欢安全厌恶危险，喜欢悠闲厌恶劳动，不受外物的骚扰逼迫，才能怡然自得。而六经旨在限制人的欲望，学习限制人的六经，遵循束缚人的礼仪法律，是不符合人的自然本性的。仁义道德是为了纠正不良品质而创立，不是恢复人类真性的途径；廉洁谦让是为了抑制竞争风气而提倡，不是人的自然本能。鸟兽不会自动离群要求人类的驯养，人类不会有天生愿意学习礼教的癖好。

曹魏后期，竹林集团已经基本解体，此时继续竹林七贤中只剩下嵇康和向秀两人没有出仕。司马昭对嵇康还是试图拉拢，一度派钟会前往山阳看望嵇康。在正始时期，钟会曾经撰写《四本论》，并想向嵇康请教，因害怕嵇康诘难，在院外将书本扔入嵇康家就走了，没有见到嵇康。高平陵政变后，钟会投入司马氏

集团，成为司马氏集团的核心人物，官居黄门侍郎，封东武亭侯，邑三百户。此时的钟会可谓春风得意，踌躇满志。钟会“乘肥衣轻，宾从如云”，来到山阳嵇康居所。嵇康多才多艺，除音乐外，还酷爱锻铁工艺。竹林园中有棵茂盛的大柳树，泉水环绕大树，嵇康就在树下锻铁。打铁并非出于经济目的，锻造后多赠送邻居朋友，并不收费，有人送来饮食，大家就一起在树下畅饮清谈。钟会到达时，嵇康正在树下锻铁，向秀在一边烧火。面对这位显赫的不速之客，嵇康采取了不理睬的冷漠态度，继续锻铁。“扬槌不辍，旁若无人，移时不交一言。”钟会尴尬地准备离开，嵇康忽然冷冷发问：“何所闻而来？何所闻而去？”钟会的回答颇耐人寻味：“有所闻而来，有所闻而去。”钟会带着刻骨铭心的愤恨悻悻地走了，嵇康将为自己的傲慢付出沉重的代价。嵇康后来因“吕安案”牵涉入狱，钟会对当年嵇康的无礼行为一直耿耿于怀，所以在最高当局的“庭议”会上，钟会说，嵇康藐视政府，不肯称臣，起了伤风败俗的作用。当年太公杀华士，孔子诛少正卯，就是因为这类人物倚其才能，迷惑百姓，扰乱视听，“今不诛康，无以清洁王道”。另外，钟会私下还对司马昭说：嵇康是当年诸葛亮式的“卧龙”人物，如不及时除掉，将来会惹大祸。

景元二年（261），山涛由吏部郎改任大将军从事中郎，山涛推荐嵇康继任该职。对于山涛提供的这个世人趋之若鹜的官职，嵇康不但拒绝了山涛的邀请，还写了一封长信，与山涛绝交。在《与山巨源绝交书》

中，嵇康极尽冷嘲热讽之能事，将山涛的“推荐”比作厨师递过来的屠刀，表达了自己不同流合污的崇高志向，他写道：“过去在书本上曾得知世上存在着一种极端洁身自好的偏颇人物，我那时曾断言，这属于虚构。而现在却相信真有这样一种人物了，因为天性不堪忍受的事物，的确无法勉强顺从。众所周知，世上还存在着一种能接受一切事物的通达之人，外表与世俗不二，而内心保持着高雅的境界；顺应社会潮流，永远不会招致灾祸。老子与庄子是我精神的导师，柳下惠与东方朔是公认的通达之人，他们都顺应时势，安于卑位，我怎能轻视他们呢？”表述自己不适合做官，有“七不堪”、“两不可”，说自己“非汤武而薄周孔”。汤武周孔是儒家的圣王和圣人，是官方意识形态的化身，这种公开的攻击，在历史上确属惊世骇俗之言。关于这一封书信的影响，鲁迅先生曾经做了深刻的分析：“于生命有危险的，是《与山巨源绝交书》中的‘非汤武而薄周孔’。司马懿（应为司马昭）因这篇文章，就将嵇康杀了。非薄了汤武周孔，在现时代是不要紧的，但在当时关系非小。汤武是以武定天下的；周公是辅成王的；孔子是祖述尧舜；而尧舜是禅让天下的。嵇康都说不好，那么，教司马懿篡位的时候，怎么办才是好呢？没有办法。在这一点上，嵇康与司马氏的办事上有了直接的影响，因此就非死不可了。”

一年以后，因为吕安案，嵇康入狱，终于被杀。吕安，字仲悌，小名阿都，东平人。天性不羁，“有拔

俗风气”，与嵇康情投意合，成为挚友。吕安之兄吕巽（字长悌），也与嵇康交好。吕巽品行恶劣，奸污了吕安的妻子。吕安将这件事情告诉了嵇康，嵇康一方面与吕巽断交，另一方面又劝吕安隐忍。没想到吕巽恶人先告状，反而诬告其弟吕安有殴打母亲的不孝行为。不孝是重大罪名，于是吕安逮捕，面临生命危险。嵇康得到吕安被捕的消息，十分震惊，作为证人，嵇康主动来到洛阳为吕安作证申诉。按律，为不孝之人作证，罪行与不孝者相同，因此，嵇康也被捕入狱。嵇康被捕入狱的消息传开后，洛阳为之震动。太学生集体向政府上书请愿，要求释放嵇康，并让嵇康到太学任博士，还有人自动陪嵇康入狱。

但这些反而进一步让司马昭下定决心，杀掉嵇康。一介匹夫而有如此号召力，这是统治者最不愿意见到的。因此，景元三年（一说四年），嵇康在洛阳东市被杀，年仅三十九岁。据《魏氏春秋》记载嵇康“临刑自若，援琴而鼓”，《晋书》则说他“顾视日影，索琴弹之”。在死亡面前，嵇康犹能保持从容的仪态，平静的神色和自如的举止，仿佛死亡与他本身无关。明代王世贞曾称：“每叹嵇生琴，夏侯色，令千古他人览之，犹为不堪，况其身乎？”其实，嵇康并不是悟透生死、超然世外的人，嵇康是以其“宁为玉碎，不为瓦全”的勇敢、悲壮的抗争，展现其对邪恶、残暴统治的蔑视。

嵇康所弹之《广陵散》，是一首著名的古琴曲。该琴曲乐谱一直流传至今。关于《广陵散》所表达的内

容，各家说法不尽相同，但都与侠士聂政行刺复仇的传说有关。近人扬宗稷按古谱指法演奏该曲后谈自己的体验时说：“今按谱弹之，觉指下一片金革杀伐激刺之声，令人惊心动魄，忘其为琴曲。”嵇康在刑场弹奏《广陵散》，将自己的生命的最后的活力融入琴声之中，一生的悲哀与欢乐、成功与失败，那永远无法企及的理想，都随琴声迸发、荡漾、消散。曲终琴息，仅仅剩下了唯一的遗憾：“过去袁孝尼要求跟我学《广陵散》，我没有教他，从今以后《广陵散》恐怕要失传了，可惜。”

自古艰难唯一死，死亡无疑是人生中最难超越的一关。但嵇康以其悲壮、决绝之死，成就了直面生死、从容赴义的雅量。宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》一文中曾说：“这是一班在文化衰堕时期替人类冒险争取真实人生真实道德的殉道者。他们殉道时何等的勇敢，从容而美丽。”嵇康临死弹琴一幕，卓绝千古，令人追怀不已。



4 名教与自然

竹林名士的思想主题无疑是“名教与自然”。所谓“名教”，就是立名以教，这一思想源于孔子的正名思想，也就是要确立君臣父子的社会秩序和伦理义务。简而言之，用儒家的伦理纲常来教化人民、治理国家，就是“名教”。所谓“自然”是指自然而然的事物状态，与“人为”相反，老子说“无名万物之母”，无

名才是事物的本来状态，无名就是自然。在确立社会秩序和人伦情感方面，儒家坚持“名教”，汉末党人的人生理想就是“以天下名教是非为己任”。与儒家不同，道家的老子和庄子，都反对人为，强调人性自然。

“名教与自然”的关系，之所以上升为时代的重大课题，根源在于东汉后期出现的名教危机。自汉武帝罢黜百家、独尊儒术后，本来为先秦诸子之一的儒学逐渐意识形态化，成为社会统治思想。至东汉，政治和经学基本合一，以名教治天下。以名教治天下，就是以儒家伦理纲常立名分，建立官职，设置制度，以为名器。朝廷以名目取人，以推行教化。东汉的政治危机，导致了经学信仰危机，名教亦随之破产，失去了号召力。在这种情况下，魏晋玄学思想家开始用道家的“自然”来化解由于名教危机所带来的精神张力，建立一种新的价值体系。

名教与自然的冲突，在现实中表现为很多方面。居丧是否合于礼制，自汉代以来就成为孝道的重要标准，也是清议的重要内容。礼本是缘情而设，是对人们情感的调适。但是，由于孝道与仕进相联系，人们只要博取“孝”的美名，便可以获得政治与经济利益，这就使得礼制逐渐背离人们的真实情感，变成一种形式化的展示，礼与情之间出现了背离。到底是居丧以礼，还是居丧以情？在魏晋时期成为一个重要问题。礼与情的冲突，实质就是名教与自然的冲突。阮籍为母亲守丧，“在晋文王坐进酒肉”，礼法之士何曾斥责他，但阮籍依旧“饮啖不辍，神色自若”。裴楷前去吊

唁，“阮方醉，散发坐床，箕踞不哭”。王戎在居丧期间，饮酒食肉，甚至还去看别人下棋，这些行为都严重违背了礼制。但行为的任诞，并不说明王戎居丧不戚，他因母丧而容貌憔悴、体力不支，常常需要拄着拐杖，才能站起来。女婿裴頠前去吊唁，回来后对别人说：“若使一恸果能伤人，濬冲不免灭性之讥也。”可见王戎丧母之疼。而同时居父丧的和峤，则是遵循礼制，为了表示自己悲伤得吃不下饭，每次做饭前，都要把米量好，免得煮多了饭，让自己吃饱，可见其居丧慎重尽礼。和峤所做无一不符合名教，但是他的哀伤真的比王戎多吗？他真的比王戎更加尽孝吗？

自汉代以来，统治者实行的基本是“以孝治天下”，“孝”不再仅仅是“母慈子孝”的脉脉温情，一旦上升为意识形态，上升到国家政治层面，孝道伦理就被异化为国家统治的工具，不少人就死在“孝”的屠刀之下。汉末名士陈寔在担任太丘长时，手下的县吏为了请假，谎称自己母亲病了。事情暴露后，陈寔下令直接将他杀了。主簿提出是不是需要寻找、罗织其他罪名，而不是仅仅因为谎称母病就杀掉。陈寔回答说，“欺君不忠，病母不孝”，天下没有比这更大的罪行了，无须再另外考求他罪。以德行著称谦谦君子，陈寔在这里显得杀气腾腾，令人不寒而栗。汉魏时期名士孔融、嵇康等不都是因不孝之名分别被曹操和司马昭所杀吗？

名教与自然，不是一个玄虚的问题，而是一个魏晋时期人们所面临的一个现实的困惑。这种困惑多次

在不同历史时期被人们反复提出来，到了西晋时期，王衍见到了名重一时的阮修，就向阮修提了一个重要问题，“老庄与圣人之教有何不同呢？”阮修答道：“将无同。”关于“将无同”一般理解为“莫不是相同”、“恐怕相同”，鲁迅认为“是一种两可，缥缈恍惚之谈”。明人杨慎对这一回答也有精彩而独到的评述：“晋人语言务简，且为两可之词。‘将无’疑言毕竟同也，悟此言荃，千载如面也。”也有学者，认为“将无同”是一种否定形式的反诘句，表达的是高度的肯定之意，并非两可之词，“将无同”就是“岂不同乎”。但不论如何解释，阮修的思想倾向非常明显，那就是认为名教与自然、圣人与老庄之说并没有什么不同。作为玄谈领袖的王衍非常欣赏阮修的回答，就辟他为掾属。当时人们因此称为“三语掾”。卫玠听到了这件事，就略带嘲讽地说，“一言可辨，何假与三？”在卫玠看来，这个问题答案是明确的，一个字就可以说清楚，何必要说三个字呢？卫玠虽没明言，其实就是说一个“同”就可以回答这个问题。

“王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简曰：‘孩抱中物，何至于此？’王曰：‘圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈。’简服其言，更为之恸。”

丧子之疼，本人之常情。山简认为是孩抱中物，劝说王戎不必过分悲伤，过于悲伤不合乎礼。而王戎认为悲伤是性情中自然流露，不可压抑和矫饰，而以“情之所钟，正在我辈”，说明此中道理。他们认为圣人“与无同体”，所以一切欲望感情，也都“无”了。

所以，山简会以孩抱中物来劝说王戎，其言下之意就是以圣人无情为榜样，克制自己的情感，不必过于悲伤。王戎的回答表明，他同样同意“圣人无情”这一观点，但是他认为圣人忘情，普通大众过于愚陋，根本没有感情，但是向我们这种介于圣人和大众之间的中人，正是不能忘情的钟情之辈，所以才会悲伤。圣人有情无情的问题，在《世说新语》中多有记载，如《言语》篇记载顾和与其外孙张玄之、孙子顾敷一起去寺庙中，看到了释迦牟尼涅槃时的像，释迦牟尼的弟子，有的哭，有的不哭。顾和问，为什么有的哭，有的不哭。张玄之说：“被亲故泣，不被亲故不泣。”顾敷回答说：“不然，当由忘情故不泣，不能忘情故泣。”《世说新语》还有一则记载，僧意问王脩：“圣人有情不？”王答说：“无。”僧意又问：“圣人如柱耶？”王答：“如筹算，虽无情，运之者有情。”僧意又问：“谁运圣人耶？”王脩不能答。王脩认为圣人无情，当秉承何晏，僧意接着问：圣人就像根柱子吗？王说：像算学上用的筹码，筹码无情，但是运用筹码的人有情。但是，如果圣人像筹码，谁运用这个筹码呢？王脩没有能回答出这个问题。情与礼的困惑，圣人是否有情的困惑，其实质仍然是名教与自然的关系问题。

在玄学思想的不同阶段，对“名教与自然”的关系做出了不同的回答。

在正始时期，何晏、王弼提出了“名教出于自然”，认为宇宙万物皆以自然为本，有自然之性，而人类社会，既包含于天地万物之中，一切法则，同样以

合乎自然为出发点。王弼认为，儒家伦理来源于人性的自然本能，“自然亲爱为孝，推爱及物为仁”，儿女会自然地热爱自己的父母，这是孝的本质；将对亲人的热爱推及其他社会成员，是“仁”产生的原因，所以，儒家所倡导的“孝”和“仁”都是出于人的自然的本能。

王弼在注释《论语》“兴于诗，立于礼，成于乐”时说：

> 言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐，民之自然，应感而动，则发乎声歌。所以陈诗采谣，以知民志风。既见其风，则损益基焉。故因俗立制，以达其礼也。矫俗检刑，民心未化，故又感以声乐，以和神也。若不采民诗，则无以观风。风乖俗异，则礼无所立。礼若不设，则乐无所乐。乐非礼，则功无所济。故三体相扶，而用有先后也。

在王弼看来，礼乐制度的基础是人的自然情感，“喜、惧、哀、乐”是民之自然，人民的情感会因外界各种不同事物做出各种感情反应，这些反应外化为民歌、民谣，将民歌、民谣搜集起来，因俗立制，作为建立“礼制”的依据，创建礼乐制度，反过来教育感化人民自觉遵守。人的喜、怒、哀、乐、惧之情可划归为“自然”，正是人类的自然本性产生了名教，两者是本末关系，这就是名教出于自然。

竹林时期，玄学名士面对司马氏的高压政策，再次体会到了“名教与自然”的激烈冲突，嵇康、阮籍、刘伶、阮咸等提出了“越名教任自然”。阮籍在《大人先生传》中阐释了“越名教而任自然”的思想。阮籍虚构了一封礼法之士写给大人先生的挑战信，他们公开宣扬的人生价值，是“诵周孔之遗训，叹唐虞之道德。唯法是修，唯礼是克。手执珪璧，足履绳墨。行欲为目前检，言欲为无穷则。少称乡闾，长闻邦国”，其内心真实动机则是“上欲三公，下不失九州牧。故挟金玉，垂文组，享尊位，取茅土……退营私家，育长妻子。卜吉宅，虑乃亿祉；远祸近福，永坚固己”。阮籍借大人先生之口，讽刺了礼法之士，认为从宇宙大化的眼光看，人间的礼法之士，如同生活在一条烂棉裤裤裆中的虱子，藏在温暖的败絮中，以为得到了吉利的住宅；出行沿着裤裆缝，以为是永恒规则；饿了喝人血，以为有无穷食物。岂不知在宇宙巨变中，社会秩序会在刹那间崩溃，犹如烈火中化为灰烬的一条破绵裤。“汝君子之处寰宇区之内，亦何异夫虱之处裈中乎？”

《大人先生传》指出了名教的虚伪，提出了应以大化的世界观来超越名教对我们的束缚，从而实现“自然”，这就是越名教而任自然。竹林名士任诞之举恰恰就是他们“越名教而任自然”思想的真实体现。

四　元康玄学



清谈复苏

元康（291～299）是晋惠帝司马衷的年号。西晋玄学发展当然并不限于这十年，之所以以元康来命名西晋玄学，是因为玄学在这一时期出现了新的思想高潮。

元康名士是一群在骄奢淫逸社会风气中成长起来的贵族子弟，胡毋辅之、谢鲲、王澄、阮修、王尼、毕卓等名士蔑视礼法之教，以放达不羁的生活来展现所谓的自我“逍遥”，将玄学思潮演变为一场以新奇、放纵为务的生活闹剧。在玄学名士闹剧上演的同时，魏晋玄学思想也迎来了第二个发展高峰，郭象的《庄子注》是玄学思想最高成果，裴頠的“崇有论”、欧阳建的“言尽意论”，也都体现了这一时期玄学思想的发展特征。

魏晋玄学又进入了一个全新的发展阶段。玄学在西晋能得以很快复苏，与晋武帝的政策调整有极为密切的关系。泰始元年（265）十二月丙寅，魏晋禅

代，晋武帝司马炎登上帝位。新帝国的建立，也就意味着忠于曹魏政权反抗力量基本上消灭殆尽，血腥镇压政策应该宣告结束了。在继位诏书里，武帝明确宣布要“除旧嫌，解禁锢，亡官失爵者悉复之”。继位不久，他就开始为曹魏时期因反对司马氏被杀的名士进行了安抚工作，如提拔许允的儿子许奇为尚书祠部郎，王经的孙子做郎中，许允、王经都是因为反对司马氏被杀。下诏为淮南三叛之一的王凌平反，赦免其后代。不久，晋武帝又下诏追赠夏侯玄的妹妹为“景怀皇后”。

晋武帝的政策调整，一方面是因为帝国新建，确实需要祥和的政治气氛，而且忠于曹魏的政治势力早已荡然无存，为当初的反对势力恢复名誉，抚慰其后人，根本无损于统治，不会有任何政治风险。另一方面，也是为了在朝廷政治势力之间建立平衡的需要。西晋初期以贾充为代表的一大批支持魏晋禅代的司马氏追随者占据了朝中的重要岗位，他们在思想倾向上是反对玄学的，提倡名教治国，被目为礼法之士。这些所谓的礼法之士，以功臣自居，不利于皇权专制。因此，司马炎有意起用一批玄学名士，来平衡礼法之士的政治权力。

就个人文化情感而言，晋武帝无疑也倾向于玄学思想。司马炎生于魏明帝青龙四年（236），青少年时期是在正始之风的熏染下度过的，与他交游密切的同龄人羊琇、何劭、王济等来往密切，这些人都是清谈的爱好者。其实，司马师、司马昭对玄学名士的清算，

并非是针对玄学本身的，司马师本人也曾是浮华少年，在正始时期可能也参与了清谈活动，他们并非因为反对玄学而清洗玄学名士，主要针对政治立场的。因此，晋王朝建立后，政治斗争的主要矛盾已经不再是司马氏与曹魏势力的对决，在这种情况下，玄学思潮再度兴起也就没有任何政治障碍。

玄学思潮复兴的另一个历史契机，是幸存的竹林名士此时已成为朝中重臣，在他们的扶植下支持下，年轻一代玄学名士走上了历史舞台。晋建立后，山涛、王戎等人地位迅速上升，西晋时成为长期控制官员选举的重臣。泰始十年（274），山涛开始任吏部尚书。在其任职期间，大量选拔、提携名士，从《山公启事》佚文看，这一时期的许多玄学名士得到了他的选拔或引荐，如和峤、裴楷、石崇、许奇、王济、郭奕、乐广等。

元康玄学是在西晋特殊的政治舞台上开始上演的。早在晋武帝咸宁、太康之际（275～289），自高平陵政变（249）后沉寂的清谈之风在京师开始复苏。元康贵无派的领军人物王衍、乐广等都是在太康时期开始清谈活动的。乐广，字彦辅，其父乐方，曾参征西将军夏侯玄军事，当时乐广年仅八岁，有幸遇到夏侯玄，获得了“当为名士”的评语。其父早逝，青少年时代的乐广生活贫苦，默默无闻。随着西晋咸宁、太康之际玄学清谈复苏，乐广善于清谈析理的特长，得到了山涛的赏识，开始步入仕途，并在清谈场上崭露头角。

元康清谈的另一个领军人物王衍，字夷甫，曾任中书令、司徒、太尉等要职。王衍年幼时就名声远播，得到山涛的欣赏。晋武帝曾经向竹林七贤之一的王戎打听王衍，王戎说："未见其比，当从古人中求之。"正是在前辈玄学名士的推崇之下，王衍成为当时清谈的领袖。

太康十年（289），晋武帝司马炎去世，痴呆的司马衷即位，是为晋惠帝，由晋武帝杨皇后的父亲太傅杨骏辅政。元康元年（291）三月，皇后贾南风与楚王司马玮发动政变，杀掉太傅杨骏，废除杨太后。同年六月，贾后先密令楚王玮杀了实际控制朝政的汝南王司马亮与卫瓘，后借口楚王玮矫诏擅杀大臣将其处死，权力落到贾后手中。发生在元康元年的这次宫廷政变，因汝南王亮、楚王玮的卷入，成为后来被称为"八王之乱"的开始。其实，这次角逐最高权力的斗争是在杨骏与贾后之间展开，二王仅是卷入而已，不是主角，况且事变的持续时间短，波及范围小，随后出现了长达9年的政局稳定时期，与后来的"六王"之间持续多年、导致王朝灭亡的全国性战乱，并不相同。贾后是贾充的女儿，险恶诡诈，但在政治上，她委任张华、裴頠、裴楷、王戎四人"并管机要"，与贾模"同心辅政"。因此，在贾后专权的元康年间，反而是西晋后期历史上唯一的政局稳定时期。正是在这一时期，魏晋玄学迎来了第二个理论高峰。



放达不羁的士风

元康名士以放达不羁的生活方式上演了一场玄学闹剧。玄学的“贵无”，被他们演绎为“虚无”，以无所事事为雅远，以不通事务为清高；玄学的“自然”，被他们演绎为“自我放纵”，以裸体酣饮为通达，以形同禽兽为飘逸。

放达不羁的士风，与这代人的生长环境有极其密切的关系。元康时期的玄学名士，是一群在太康时代骄奢淫逸风气中成长起来的官僚子弟。西晋社会奢靡之风的形成，与晋武帝个人密切相关，他是西晋奢靡之风的倡导者、纵容者。灭吴之后，司马炎就暴露出骄奢淫逸的真面目，他下令从孙吴宫女中选 5000 人进宫，后宫多达万人，于是日日宴乐，夜夜风流，怠于朝政。每天晚上，他都不知该上何处，便乘坐轻便的羊车，随羊所之，羊车停在哪儿，他就在哪儿宴寝。“上有所好，下必从之”，奢靡之风，在短短二三十年间就涤荡社会，使得整个社会特别是所谓的名士们迅速腐化，骄奢之风，遍及士林。士人们醉生梦死、夸富斗宝、一掷千金，甚至一些号称“自然”、“贵无”的名士也加入了这一奢华的浪潮。名士王济用人乳喂养小猪，以求肉味鲜美。石崇每次请客饮酒，常让美人斟酒劝客。如果客人不喝酒，他就让侍卫把美人杀掉。

晋武帝不仅不批评大臣的挥霍，还推波助澜，鼓

励甚至帮助臣下斗富。最有名就是石崇与王恺之间的斗富故事。石崇在荆州太守任上指使手下人假扮强盗，打劫富商，积累了巨额财富，在首都洛阳建造了豪华庄园。王恺是晋武帝司马炎的舅舅，也是一个超级富豪。两人互不服气，各显神通，公开斗富。王恺家用麦芽糖和饭来擦锅，石崇用蜡烛当柴火做饭。王恺用紫丝布做步障，衬上绿缕里子，长达四十里；石崇就用锦缎做成长达五十里的步障来和他抗衡。石崇家用花椒来刷墙，王恺就用石脂来刷墙。石崇和王恺争比阔绰，两人都用尽最鲜艳华丽的东西来装饰车马、服装。晋武帝见王恺落了下风，就资助王恺。他曾经把一棵二尺来高的珊瑚树送给王恺，这棵珊瑚树枝条繁茂，世上很少有能与之相比的。王恺非常得意，就拿来炫耀。石崇看了，就随手拿起铁如意，打碎了珊瑚树。王恺非常惋惜，认为石崇是妒忌自己的宝物，就声色俱厉地指责石崇。石崇毫不在乎地说："不值得遗憾，现在就赔给你。"于是就叫家人把自己的珊瑚树全都拿出来，有三尺、四尺高的，树干、枝条举世无双而且光彩夺目的有六七棵，像王恺刚才拿来炫耀的那种就更多了。王恺看了，惘然若失。

在这种社会风气中成长的元康名士，放纵自己也就毫不奇怪。而且有了玄学"贵无"、"自然"的学术滋养，反而让他们有了思想依据去追求极致的放纵与奢靡。元康玄学以王衍、乐广为领袖，以士族子弟为主体。这些士族子弟，主要是一些所谓的"后进之徒"。这些"后进之徒"，包括著名的"四友"、"八

达”。所谓“四友”，是指王衍最亲密的四个朋友。唐修《晋书》有两种说法：《胡毋辅之传》认为“四友”是指王澄、王敦、庾敳、胡毋辅之四人；而《王澄传》则说是王敦、谢鲲、庾敳、阮修是王衍“四友”，王澄、光逸、胡毋辅之等人是与其交往密切的朋友。《王澄传》的说法不知据何典，而《胡毋辅之传》的记载，明显来自《世说新语》及刘孝标注。《世说新语·品藻》：“王大将军下，庾公问：‘卿有四友，何者是？’答曰：‘君家中郎，我家太尉、阿平、胡毋彦国。’”注引《八王故事》曰：“胡毋辅之少有雅俗鉴识，与王澄、庾敳、王敦、王夷甫为四友。”所谓“八达”，是指元康、永嘉之际士人社会中以放达闻名的名士，文献资料中存在两组“八达”：一是永嘉南渡前生活在洛阳者的董昶、王澄、阮瞻、庾敳、支孝龙、谢鲲、胡毋辅之、光逸，二是永嘉南渡后生活在建康的谢鲲、胡毋辅之、光逸、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚。后“八达”中有些人本身就是前“八达”分子，如谢鲲、胡毋辅之、光逸，而其他人物渡江前便是前“八达”朋友。可见，这两个“八达”群体实际上并无本质区别。

以王澄、阮修为代表的“四友”、“八达”的名士群体，以竹林名士的继承者自居，尤其仰慕阮籍放达的生活方式。

阮籍是魏晋名士任诞之风的开创者。东晋干宝在《晋纪·总论》中就说：“观阮籍之行，而觉礼教崩弛之由。”王隐也称：“贵游子弟，多祖述于阮籍，同禽

兽为通。”葛洪更为激烈地批评了阮籍。但是，阮籍从一个“志尚诗书”的有为青年，变为一个狂放的任诞之士，是有深刻的社会政治原因的。魏晋之际，名士屡屡被杀，阮籍采取了明哲保身的政治立场，登山临水，远离政治，酣醉不醒，缄口不言。生活中，阮籍放浪形骸，任性不羁，蔑视儒家礼法。阮籍在与现实的妥协中，其内心承受了残酷折磨与煎熬，他需要通过一些异样的举动来排解自己的痛苦。阮籍本“性至孝”，然而在母亲死讯传来时，他却依旧坚持下棋，要对方“留与决赌”，“既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升”，这是感情极度克制后的一种大爆发。阮籍的任诞行为是出于不得已，他对自己的举止行为是非常不满意的。所以他的儿子阮浑企图加入放达者的行列，阮籍就坚决不同意，他说：“阮咸已经加入了，你不能再这样了。”阮籍在放诞的行为中所体验的不是快乐和适意，而是焦虑与痛苦，正如《咏怀诗》中所写的：“终身履薄冰，谁知我心焦。”

元康名士们欣赏着阮籍的放达，却无法体味那种内心的痛苦。他们效法竹林名士，将玄学的“自然”变成了一种肆无忌惮的狂欢式的自我放纵，赌博、抢劫、偷拿别人财物、酒后唱挽歌、言谈不检点等已经成为名士自标身份标准行为。我们不妨看看这些名士所谓的“通”与“达”究竟是什么。王澄，字平子，琅琊人，是名士王衍的弟弟，官至荆州刺史。他到荆州做官，王衍等去送行，见路边大树上有鹊巢，王澄竟脱衣上树去捉鹊，捉下来逗弄不止。胡毋辅之，字

彦国，泰山人，曾任建武将军，安乐太守。他为人不拘礼法，行为放荡，常与酒徒厮混在一起，日夜酣饮，不理政事。有一次，他与毕卓等人在家里散发裸体、闭门酣饮，光逸不期而至，进不了门，光逸竟然脱下衣帽，从狗洞里嚷着要喝酒，人称为“犬饮”。再如，陈郡谢鲲，因挑逗邻居高氏之女，而“折其两齿”，当时人称“任达不已，幼舆折齿”。而谢鲲鲲仍傲然长啸说“犹不废我啸歌”。

元康名士以正始、竹林思想的继承者自居，但缺乏正始（竹林）名士的忧患意识与社会责任感，两者形似而神异。他们这种类似“嬉皮士”的放达不羁行为，已经走得太远，不再具有竹林七贤的那种深刻的思想性，而只是在追求一种形式，玄学成为他们“纵恣”的借口。正如东晋戴逵所说：“若元康之人，可谓好遁迹而不求其本，故有捐本徇末之弊，舍实逐声之行，是犹美西施而学其颦眉……然竹林之为放，有疾而为颦者也，元康之为放，无德而折巾者也，可无察乎！”元康名士虚诞之风影响政务，勤于职守的官员被视为俗吏，当官而不理政务者被誉为高雅：“处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达……渎弃长幼之序，混漫贵贱之级，其甚者至于裸裎。”

对于放达不羁的士风，连贵无派的领袖乐广都感到有些过分，于是规劝放达派名士：“名教内自有乐地，何必乃尔。”乐广之所以用“名教内自有乐地”来规劝放达派名士，是基于他对名教与自然关系的认识。名教与自然的关系，是魏晋玄学的一个重大理论问题。

乐广认为名教与自然并不是不能相融的对立关系，离开“名教”规范的“自然”真情，必将流于狂放荒诞。在乐广看来，名教中就能尽享自然之妙趣，毋庸外求，王平子、胡毋彦国等辈一味放浪形骸，那是不明儒道相通的奥义。



3 崇有论

元康玄学的代表人物王衍、乐广，是元康时期的政治当权派，他们以正始玄学的继承者自居，鼓吹何晏、王弼的“贵无”思想。元康时期的“贵无论”，已经发生了实质性变化，变成了一种虚无主义。正始名士的“贵无”思想，是为了解决汉末以来的名教危机，用道家的思想来重新解释儒家经典，是有强烈的现实关怀和思想价值的。而王衍之流的“贵无论”则是以闹剧形式再现的。王衍“义理有所不安，随即改更，世号‘口中雄黄’”。由于迎合了当时奢华之风下的玄学名士，因此，王衍影响极大，造成了虚无放诞的一代士风。“朝野翕然，谓之一世龙门矣。累居显职，后进之士，莫不景慕放效，选举登朝，皆以称首，矜高浮诞，遂成风俗焉。”

元康玄学的名士中也有清醒者，比如名士裴頠就专门撰写了《崇有论》来批评王衍等的“贵无论”。当然，这种批评是玄学内部思想流派的差异。裴頠，字逸民，裴秀之子，其母与贾后母为亲姊妹，与贾后有亲戚之谊。裴頠担任侍中和尚书仆射，是元康时期

的实权人物之一。裴頠积极活跃于清谈场上，裴頠还是竹林七贤之一的王戎的女婿，因此，与琅邪王氏诸名士的关系相当密切，王衍曾向乐广称赞裴頠："裴仆射善谈名理，混混有雅致。"可见裴頠清谈水平非常高。

在《崇有论》中，裴頠说："夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。夫品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资。"他首先指出，世界上存在着两种不同的事物：一是无形的宇宙本体，是"宗极之道"；二是有形的万物，"庶类之品"，由于所秉者偏，所以不能自足，需要借助"外资"。对人而言说，为保存生命而选择适宜的外资，是一切活动的根本目的。

接着他指出："是以贤人君子，知欲不可绝，而交物有会。观乎往复，稽中定务。惟夫用天之道，分地之利，躬其力任，劳而后飨。居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让，志无盈求，事无过用，乃可济乎！……若乃淫抗陵肆，则危害萌矣。故欲衍则速患，情佚则怨博，擅恣则兴攻，专利则延寇，可谓以厚生而失生者也。"他承认人们寻找"外资"的活动是合理的，"知欲不可绝，而交物有会"。但是，人们不能将其欲望限制在合理的范围之内，寻求欲望的满足反而带来了伤害，造成了不良后果，"以厚生而失生者也"。有人看到了人类欲望无限膨胀造成的弊端，发现清心寡欲有益，便将矛头指向了进取精神，并上升到本体

论高度，建立了贵“无”论哲学，认为“无”是宇宙万物的之本，因而忽视有形事物本身的价值，进而遗弃礼乐刑政与纲常名教。

至于一般民众容易被裹挟，“故兆庶之情，信于所习；习则心服其业，业服则谓之理然”，而贵“无”思潮来自社会上层，“众之从上，犹水之居器也”，从而带来重大社会弊端，产生了极大的负面效果，使国家机器无法正常运转，社会风气江河日下，也就是裴頠所言：“是以立言藉于虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达。故砥砺之风，弥以陵迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表，渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又亏矣。”

裴頠通过阐发《老子》思想，为自己的崇有说提供依据。他认为《老子》的清静无为思想是针对人类过分有欲的弊端而发，其真义是为了“全有”。犹如《易经》之《谦》、《损》诸卦的义理，是士大夫处世方法之一，而不是《周易》的主旨。有些人“观老子之书虽博有所经，而云‘有生于无’，以虚为主，偏立一家之辞，岂有以而然哉”！

在《崇有论》中，裴頠肯定了“有为”：“夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无为之所能循也。心非事也，而制事必由于心，然不可以制事以非事，谓心为无也。匠非器也，而制器

必须于匠，然不可以制器以非器，谓匠非有也。是以欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也；审投弦饵之用，非无知之所能览也。由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉！”裴頠认为，有形物不是由“无”产生，而是自生。因此有形物存在根据，也不是“无”，而是有形物本身——“有”，“无”是有形物消失后的状态。“无”既不能生“有”，也不能养育“有”，变化“有”，成全“有”。生命的存在，必须要依靠自身的有为行动去获取外资。而不是靠无为。对人类来说，不主动放钓饵、靠躺下休息不可能捕取深水中的鱼；拱手静坐捉不到高处的飞禽。事实证明，有形的生命需要有为活动提供“外资”才能生存，与虚无没有任何关系。

裴頠《崇有论》遭到了玄学主流的“贵无论”者的围攻，引发了一场大辩论，“王衍之徒，攻难交至，并莫能屈”。裴頠善于辩论，除王衍之外，其他人均不是裴頠的对手。“裴成公作《崇有论》，时人攻难之，莫能折。唯王夷甫来，如小屈。”从玄学的发展看，裴頠是一个很重要的阶段，他的《崇有论》是针对元康名士的放达而发。在理论上，却对王弼哲学提出了批评。裴頠的“崇有”思想，尽管没能改变“虚无放达”的社会风气，但它是魏晋玄学发展中重要一环，代表了玄学思想的新发展。

元康时期，除了裴頠的“崇有”论外，还有欧阳建的“言尽意论”。《言尽意论》的作者欧阳建，字坚石，渤海人，世为冀州豪族。青少年时代便享有大名，

时人誉之为："渤海赫赫，欧阳坚石。"欧阳建历任山阳令、尚书郎，政治上依附权贵贾谧，是所谓的"二十四友"之一。永康元年（300），赵王伦发动诛杀贾氏政变，欧阳建、石崇、潘岳与裴頠同时遇害。在《言尽意论》中，欧阳建认为："理得于心，非言不畅。物定于彼，非名不辨。名逐物而迁，言因理而变，不得相与为二矣。苟无其二，言无不尽矣。"在他看来，事物及其规律不依赖语言形式而客观存在，人们对事物的认识，只能借助语言进行表达，事物与语言形式之间属体用关系，犹如声音与回响、形体与影子一样不可分离，语言能完全表达思想内容。欧阳建的"言尽意论"是魏晋玄学的重要论题，他是关于言意之辩的新思考。到了江左时期，王导仍然对此理耿耿难忘。"王丞相过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已。然宛转关生，无所不入。"可见，"言尽意论"在东晋时期仍然是名士热衷的重要论题。



4 郭象与《庄子注》

元康玄学的最深刻思想是由郭象提出的，而郭象玄学思想是借注释《庄子》来阐释的。魏晋时期，《庄子》成为重要的学术和思想资源，是清谈的主要内容之一。因此，注释、研究《庄子》之书多达几十本。向秀的《庄子注》影响最大，被嵇康、吕安称为"庄周不死矣"，是"大畅玄风"之作。令人遗憾的是，向秀《庄子注》已失传。我们今天所能见到的是郭象的

《庄子注》，以现存向秀《庄子注》的佚文与郭象《庄子注》中的相应注文对比，不难发现两者存在大量的雷同之处，那么，郭象《庄子注》是其本人创作，还是剽窃向秀的《庄子注》呢？这是一个聚讼不已、众说纷纭的学术公案。《晋书》的《郭象传》与《向秀传》，就持两种不同说法。按照《晋书·郭象传》的说法，向秀死后，他的儿子年龄太小，没有保存好父亲的文稿，被郭象剽窃。而据《晋书·向秀传》则郭象在向秀基础上“述而广之”，即在吸收向秀的思想精华基础上作了进一步发展。到底只是“点定文句而已”，还是“述而广之”呢？近代以来学者们以向秀《庄子注》佚文对照现存郭象《庄子注》，基本上形成了郭象发展向秀《庄子注》的共识。王叔岷在《庄子向郭注异同考》一文中说：“今据《庄子释文》、《列子注》及他书所引，详加纂辑，得向有注郭无注者四十八条，向郭注全异者三十条，向郭注相近者三十二条，向郭注相同者二十八条，列此明证，然后知郭注之与向注，异者多而同者少，盖郭虽有所采于向，实能推而广之，以自成其说者也。”我们认为，郭象《庄子注》集中了魏晋时期自何晏、王弼以来的思想探索成果，向秀《庄子注》思想更是郭象思想的主要资源，郭象思想可以视为两人乃至这个时代的思想结晶。

郭象，字子玄，出生时间不详。郭象在元康时期的清谈中脱颖而出，史称“时人咸以为王弼之亚”。王弼是正始玄学创始人，郭象被誉为“王弼之亚”，说明其清谈水平和玄学思辨能力非常之高。王衍对郭象极

为赏识，在各种场合都予以高度评价。“太尉王衍每云：‘听象语，如悬河泻水，注而不竭。’”太安元年（302）五月，司马越由侍中迁司空，郭象被辟为司空掾，步入仕途。郭象得到了司马越的赏识，出任黄门侍郎。永兴元年（304）八月，“以太傅、东海王越录尚书”。郭象出任太傅府主簿，权倾一时。大约在永嘉五年（311），郭象病逝。

郭象的《庄子注》向来被视为魏晋玄学的理论高峰，那么郭象在哪些方面发展了玄学思想呢？

第一，郭象提出了“自生”、“独化”说。郭象否定了传统天命论、元气论、道根论和贵无论，认为宇宙万物皆“自然”：“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已。明物之自然，非有使然也。”针对有人认为天生万物，郭象说，天是一个集合的概念，是太阳、月亮、星星的集合体，没有孤立存在的天，所谓的天生万物，实际是万物自生。

郭象既然否定了生成论，那么万物是如何产生的呢？郭象认为万物皆“自生”。郭象在论述事物生成动因时，大量使用了“自”这个词，如“自尔”、“自有”、“自生”、“自然”，其义一也，都是强调“自生”。不仅“无”不能生“有”，而且“有”也不能生“有”。“自生”是指“自然”而生，没有任何外在的决定，也非事物自己决定。“自生”是从生成的角度否

定了造物主的存在。那么事物的变化与发展的原因是什么呢？郭象为此提出了“独化”说。在郭象看来，事物的变化也是一种“自生”，“物之变化，无时非生”，只是认识角度的差异而已，所以“自生”也就是“独化”，只是我们认识角度的差异，而非事物本质的差异。如果用一句话来概括郭象的“自生独化”思想，那就是他自己所说的“上知造物无物，下知有物之自造”。天地万物的生成、变化都是没有任何原因和根据的。

第二，“性本论”。外部不是事物生成和变化的原因，万物皆自生独化，那么“自生”、“独化”的动因是什么呢？郭象认为是本体存在的“性”，他用很多词来表述这一概念，如“性”、“本性”、“真性”、“所以迹”、“理”、“性分”等，其实都是从不同的角度来表述作为本体的“性”。也就是说，万事万物皆是“自生”、“独化”，“自生”、“独化”的动因是由“本性”所决定的。

第三，“性分说”与“逍遥论”。所谓“性分”，是从个体差异角度表述“本性”。在郭象看来人类可以分为圣人与凡人两种，凡人都是“性分”秉气偏颇，表现出了鲜明个性差异，也就是说，我们每个人的“性分”决定了我们的特点和局限，只能适用某种具体的条件。我们只要适合自己的“性分”，就可以达到人生的“逍遥”状态。所以凡人的逍遥，是有条件的，是“有待”的逍遥，我们只要摒弃了超越“本性”的欲望，就可以获得逍遥。而对于圣人

而言，他的“性分”是不偏颇的，是没有局限的，是可以做到“无待”的逍遥，圣人的逍遥是绝对的和无条件的。

第四，郭象还提出了“自治论”。郭象继承了“无为”思想，但是他认为，无为不是不作为，是指没有自己的治国主见，根据社会需要采取相应的措施。圣人治国，无迹无心，就像镜子映照万物，民众如何行动，圣人便如何行动。按此，则圣人治国，不在圣人而在民众，实际上就是臣民的自治。

郭象在《庄子注》中所阐述的思想，显然是对魏晋玄学何晏、王弼、竹林玄学的超越，否定了“贵无论”，在“自然与名教”关系上，提出“名教即自然”，这样就在一个新的高度重新诠释了儒家与道家思想，将儒道融合推到了一个全新的理论高度。



5 所谓“清谈误国”

永康元年（300），贾后与太子司马遹之间矛盾激化，遂与贾谧等设计谋害，诬太子谋反，杀掉太子。赵王司马伦，借太子被杀，发兵收捕贾后及其党羽，废贾皇后为庶人，不久将其杀死，张华、裴頠等一大批名士也因此被杀。赵王伦政变标志着“八王之乱”的第二阶段开始，齐王司马冏、长沙王司马乂、成都王司马颖、河间王司马颙、东海王司马越相继登场，战争从300持续到306年，长达6年之久，动乱从宫廷政变演变为全面内战，参战兵力最多时达20万人，京

城洛阳遭反复烧杀掠夺，几近废墟。永兴二年（305），东海王司马越从山东起兵，逐渐壮大，最终击败河间王司马颙。光熙元年（306）六月迎惠帝回洛阳，“八王之乱”结束。但是，此时西晋也已经名存实亡。光熙元年（306）十一月，晋惠帝中毒身亡，司马越扶植司马炽继位，是为晋怀帝，第二年改元“永嘉”。

西晋此时面临的最大问题来自异族的威胁。早在八王之乱后期，匈奴人刘渊据平阳、氐人李雄据成都，晋室事实上已经分崩离析，永兴元年（304），刘渊叛晋，自称汉王，永嘉二年（308），刘渊称帝。永嘉四年（310），刘渊之子刘聪继立，永嘉五年（311），刘聪派王弥、刘曜、石勒攻洛阳，城陷，掳怀帝北去，史称“永嘉之乱”。永嘉六年（312），晋怀帝遇害，司马邺继位，是为晋愍帝，建都长安，第二年改元建兴。建兴四年（316），刘曜攻陷长安，愍帝出降，西晋灭亡。

从历史的表象上看，西晋王朝是在清谈中灭亡了。因此，当时的舆论就开始将亡国之因指向了清谈，指向了魏晋玄学。矛头首先指向了清谈领袖王衍，王衍本人来自著名的琅琊王氏家族，作为名门子弟的他，历官清显，史称其“累居显职，后进之士，莫不景慕放效”。但王衍“妙善玄言，唯谈《老》《庄》为事”，“义理有所不安，随即改更，世号‘口中雌黄’”，被誉为“一世龙门”。在政局动荡之际，王衍身居高位，但并无政治才干且政治操守不佳，周旋于各种政治势力之间，唯知自保。如晋惠帝初年，贾后废愍怀太子，

王衍之女为太子妃，他“惧祸，自表离婚”。再如，被石勒所俘之后，他竟然“欲求自免，因劝勒称尊号”。王衍在被石勒“排墙填杀”时称言：“吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”“人之将亡，其言也善”，王衍的反思无疑坐实了“清谈误国”论。

清谈真的是“神州陆沉”的直接原因吗？何晏、王弼与林下诸贤又真的是导致“胡虏遍于中国”的罪魁祸首吗？其实，早在武帝时期，就有人批评清谈，“清谈误国”实际萌发于晋武帝继位之初。首先发难者是傅玄。在《举清远疏》中傅玄称：“近者魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通达，而天下贱守节。其后纲维不摄，而虚无放诞之论，盈于朝野，使天下无复清议，而亡秦之病，复发于外矣。”傅玄所说的“虚无放诞之论”就是指正始以来以何晏、王弼及“竹林七贤”为代表的名士清谈活动，在他看来，这些清谈活动，使得崇尚“风节”的汉代清议精神不再，朝廷无“清远有礼之臣”，而这是一种亡国之兆，即疏中所称的“亡秦之病”。这段文字屡被称引，通常被视为“清谈误国论”的滥觞。傅玄就其政治立场而言，属于“礼法之士”，这一群体多为魏晋禅代之际依附、投靠司马氏政权的当权者，而就其学术思想而言则是两汉经学之余续，他们通常以儒学正统自居。傅玄对清谈的指责，是曹魏后期政治舞台上“清谈名士”与“礼法之士”两种政治势力之间相互较量的延续，因此，他所谓的“亡秦之病”并不是一种历

史真实，而是基于学术思想、政治立场差异的一方攻讦之辞。

不幸的是，傅玄的“亡秦之病”一语成谶，西晋的灭亡似乎验证了他“清谈误国”的论断。加之，当时号称清谈宗主的历史当事者的追悔无疑是最重要和直接的历史佐证，西晋之后，王衍也就逐渐成为“清谈误国”的罪魁祸首。王衍拙劣的政治表演，当然难辞其“误国”之咎。但平心而论，晋武帝之后，杨骏、贾南风、司马伦、司马冏、司马乂、司马越等人先后当权，王衍等清谈名士不过是政权的装点摆设而已。虽位居太尉，但正如王衍自己所言：“吾少无宦情，随牒推移，遂至于此。今日之事，安可以非才处之？”也就是说面对石勒等强大的军事压力，素无才干的王衍根本无力回天，他的败亡也就是必然的。

政权鼎移，中原沦陷，绝非王衍一己之过，将“误国”之责加于王衍，可能并没有得历史之真味。西晋灭亡的原因，隋末王通归结为“储后不顺而晋室堕矣，此非天也，人谋不臧咎矣”。王通将西晋灭亡指向“储后”（素有白痴之称的晋惠帝），当然也未必完全公允，但其所言“人谋不臧”无疑是非常正确的。西晋的政治乱局早在晋武帝司马炎之时就已埋下祸根，行“封建”封诸王，“罢州郡之兵”，对东汉以来形成的“五胡内附”的民族杂处局面缺乏足够的政治警惕（武帝时江统曾上《徙戎论》，但“帝不能用”），更为严重的错误是晋武帝所托非人，立晋惠帝并委政于杨

骏，这才是导致西晋政局动荡并灭亡的直接因素。在这种情况下，指望王衍等清谈名士能够扭转乾坤，不是责人于“不备”吗？王衍临死之前的忏悔是对自身能力的一种误读，之所以会有亡身之祸，“非才而处之”才是最为重要的原因，而绝非由于“祖尚浮虚”。清谈与政治才能之间本无必然联系，与王衍齐名的另一个清谈宗主乐广，在做河南尹时就显示了很高的政治才能。再如，创建东晋政权的士人主体也多为元康时期的清谈名士，王导、王敦均好清谈，却开创了“王与马共天下”的局面，可见清谈与误国之间未必有直接的逻辑关系。

王衍的临终追悔也就成为东晋时期人们批评清谈的一个重要思想资源，桓温北伐时慨然而称“遂使神州陆沉，百年丘墟，王夷甫诸人不得不任其责”！颇具讽刺意味的是，桓温本人就是一个清谈名士，并以没有位预一流而耿耿于怀。

东晋时期，还出现了一个新的舆论动向，那就是由对王衍的批评慢慢演化为对整个清谈的否定，何晏、王弼、嵇康、阮籍都逐渐成为批评的靶子。比如范宁就认为“其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀纣”；虞预将“胡虏遍于中国”归结为阮籍裸袒；陈頵写信给主持政务的王导，就要求取缔“庄老之俗”学风；卞壸更曾厉色而称“中朝倾覆，实由于此”。其他如干宝、江敦、应詹等人也都将清谈视为亡国的主要原因。这种舆论倾向的形成，主要是儒学在东晋之初再次出现了复兴之机，范宁、虞预、干宝等人都是站在儒家

立场之上，他们出于捍卫儒家纲常名教的需要，将清谈视为异端而加以抨击，更多的是出于卫道的热情，对清谈的指责并非历史的“真实”。

“清谈误国论”就是在这种情况下逐渐被构建为一种历史“真实”，唐修《晋书》则进一步将其固化，《儒林传序》就称：“有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述玄虚……遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥。运极道消，可为长叹息者矣。”《资治通鉴》中胡三省注也称：“清谈之祸，迄乎永嘉，流及江左，犹未已也。”顾炎武在评述正始之风时也称“以至国亡于上，教沦于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下诸贤之咎而谁哉”！当然历史上也偶有持平之论，如王通《中说》、叶适《习学记言》、朱彝尊《王弼论》、钱大昕《何晏论》、章太炎《五朝学》等，但终究无法改变“清谈误国”的定论。

考察“清谈误国论”的历史构建过程，我们不难发现，“清谈误国论”最早是“礼法之士”的攻讦之辞。在西晋政权鼎移之时，作为历史当事者的王衍，又对自己做了不正确的“解读”，为“清谈误国论”提供了思想和史实资源，就此而言，王衍虽非“清谈误国”者，却是“清谈误国论”的始作俑者。东晋之初，儒学再次出现了复兴契机，出于卫道目的，他们将清谈视为异端，对清谈攻讦不遗余力。“清谈误国”也就逐渐被构建为一种历史“真实”，作为一种正统观念而为人们所接受，这种观念反过来又强化了“清谈

误国”的“真实性”，成为唐修《晋书》的指导思想之一。

对于历史上任何一种思潮或思想，高估或低估都非平实之论。清谈是否误国，就魏晋时期而言，显然并非历史真实，正如东晋谢安所言：“秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？”

五　江左风流



1 永嘉南渡

玄学并没有随着西晋的灭亡而没落，清谈之风随着大批士人的南渡，又在江左（江东）再次萌发。当然，战乱之余，九死一生的士人，不得不调整自己的思想，玄学在东晋时期又出现了新的特征。士人表现出礼玄双修的思想倾向，在清谈与政务两者之间找到了平衡，玄学开始更多地进入社会生活层面，社会影响日益扩大。东晋时期，玄学与佛教合流并进，出现了一大批玄学化的高僧，成为佛教中国化的重要推力。

东晋的立国竟然与被指责"误国"的王衍有极为密切的关系，历史自有其吊诡之处。"八王之乱"结束之后，东海王司马越掌握了最高权力，此时王衍出于家族的利益，推荐族弟王澄为荆州刺史，王敦为青州刺史，王衍不无得意地对二人说："荆州有江、汉之固，青州有负海之险，卿二人在外，而吾留此，足以为三窟矣。"意思是，地方上有荆州、青州两个地方，

朝中有我，王氏家族就可以称得上是狡兔三窟，可以确保无虞。王衍还积极参与和支持王导策划的晋元帝南下建邺（后避怀帝讳改称建康）计划，王敦、王导与司马睿正是东晋开国关键人物。如果没有王衍的安排与支持，晋朝可能无法在江左立足，历史固然不容假设，然王衍的历史作用也不容否认。

晋元帝司马睿是司马懿的曾孙，十五岁时嗣琅邪王位。在“八王之乱”后期，司马睿依附于东海王司马越，司马越任命他为平东将军、监徐州诸军事，留守下邳。在王衍、王导的运作之下，永嘉元年（307），司马睿被任命为安东将军、都督扬州诸军事，九月与王导等渡江至建邺，在王导、王敦的支持下，司马睿在江左立住了脚跟，建立了相对稳定的控制区。

永嘉战乱使洛阳化为废墟，中原地区陷入了全面动乱，北方大族开始了大规模南渡，史称“永嘉南奔”。司马睿成为南下士人的投靠对象。“永嘉南奔”分东西两条路线：一是东路，从青、兖、徐、扬诸州逃往建康；二是西路，大致投往荆州，然后顺江东下再去建康。

士人南渡的心情十分复杂。国亡家破，百感交集，茫然无措，士这些情感无疑会影响士人的清谈活动。如被称为中兴第一名士的卫玠，于晋怀帝永嘉四年（310年），洛阳陷落之前，卫玠就携母离开了洛阳，沿西路举家南迁，辗转千里经江夏赴豫章。卫玠渡江南下的过程中，卫玠捐弃家园，渡江南下，面对茫茫奔流的江水，不禁悲从中来，愁绪万千，因而感慨：

"见此芒芒，不觉百端交集。苟未免有情，亦复谁能遣此！"卫玠将亡国之恨、离乡之愁及个人遭际，融进浩浩大江，为我们构造了一个凄美、悲凉而又玄远的意境，令人欷歔不已。明人王世懋说："至今读之欲绝，况在当时德音面聆者耶？"今人宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》一文中也曾说："精神上的真自由、真解放，才能把我们的胸襟像一朵花似的展开，接受宇宙和人生的全景，了解它的意义，体会它深沉的境地。近代哲学上所谓'生命的情调'、'宇宙意识'遂在晋人者超脱的胸襟里萌芽起来。卫玠初欲过江，形容惨悴，语左右曰：'见此茫茫，不觉百端交集，苟未免有情，亦复谁能遣此？'后来唐初陈子昂《登幽州台歌》：'前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下！'不是从这里脱化出来的？而卫玠一往情深，更令人心恸神伤，寄慨无穷。"卫玠渡江的感慨与迷茫，正是永嘉南奔士人心态的真实反映，另一个名士王承在南下时也曾有类似的感慨。王承时任东海太守，他弃官南逃时，走的是东路，经下邳、临淮到建康。"寻去官，东渡江……既至下邳，登山北望，叹曰：'人言愁，我始欲愁矣。'"登山北望，故园不可见，去乡之愁，才刚刚开始！王承所言没有卫玠那么超逸。

卫玠渡江南下，先至江夏，两年后，又前往豫章（今江西南昌），最后病死在那里。卫玠的死，至少有两种说法，都见于《世说新语》。一是卫玠到豫章见大将军王敦，因有谢鲲在座，彻夜畅谈，结果累得一病

不起；另一种说法是，卫玠南渡后到豫章，然后下都（指都城建康），因为人长得极其漂亮，名声在外，所以“观者如堵墙”，由于不堪劳累，遂病而死。两种说法，前一种似乎比较可信，卫玠身体本来就很虚弱，他的母亲本来就不许他擅自同外界酬对，与谢鲲等通宵达旦的论辩，加之离别的痛苦和旅途劳累，以致不起，是完全有可能的。根据刘孝标注和余嘉锡考证，南渡之后，卫玠到过豫章，却未“下都”，因此，“看杀卫玠”只是一个传说。当然，这一传说足以说明卫玠在当时的巨大影响和盛名。需要指出的是，卫玠当时声名远在王导、王敦之上，被誉为“中兴第一”名士。自视甚高的王敦，对卫玠也非常佩服，他曾说：“昔王辅嗣吐金声于中朝，此子今复玉振于江表，微言之绪，绝而复续。不悟永嘉之中，复闻正始之音。阿平若在，复当绝倒。”在战乱之余，生死茫茫之际，谈玄不辍，足以说明清谈在当时的巨大魅力。

南渡的士人，一度弥漫着浓厚的失败主义情绪，例如，王敦将军府的幕僚中出现了纵欲狂饮现象，避乱渡江的名士胡毋辅之、谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮放、光逸八人，“散发裸裎，闭室酣饮……不舍昼夜，时人谓之‘八达’”。还有不少名士对政局和司马睿政权持怀疑和悲观的态度。桓彝初到时，看到司马睿势力单薄，很为其担心，他对周顗说：“我因为中原多故，想到江南寻个安身立命之地，不料朝廷如此微弱，怎么办才好呢？”当王导和他纵谈形势以后，他的态度才有了变化：“我见到了江左‘管仲’，不再

忧虑了。”

有一次，诸名士在建康新亭上聚会，面对美景山色，想起战火频仍的中原故土，难免兴起故国之思。周顗叹气说：“风景不殊，正自有山河之异。”在座的听了都哭了起来，悲凉的情绪弥漫席间。此时，王导果敢地站了出来，大声说：“当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对！”以当时的政治实力而言，克复神州固然不现实，而且在东晋政权正式建立后，主政的王导也没有规复中原的举措。但是，永嘉时期，司马睿政权并不稳固，人们对前途充满怀疑，此时王导能以“戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对”发聋振聩的豪言，来回应周顗等的“相视流泪”，以激励南渡士人振奋精神、树立信心，对于稳定政治局面无疑是功不可没。

永嘉南渡，江南政治集团虽然名义上以司马睿为号召，但其核心人物是王导、王敦，特别是王导，更是司马睿政权的实际策划者和主导者。琅邪王氏自王祥以来，一直就是高门望族，王导在少年时代就很有识量，陈留高士张公曾说：“此儿容貌志气，将相之器也。”司空刘寔辟为东阁祭酒，迁秘书郎、太子舍人，后参东海王司马越军事。南下之后，他出谋划策，联合南北士族，拥戴司马睿。王导在东晋初期的政治贡献，陈寅恪先生在《述东晋王导之功业》一文中给予了极高的评价：“王导之笼络江东士族，统一内部，结合南人北人两种实力，以抵抗外侮，民族因得以独立，文化因得以续延，不谓民族之功臣，似非平情之

论也。”

纵观历史，对玄风南渡贡献最大的无疑也是王导，他调和南北士人矛盾、广揽名士建立了东晋王朝的百年基业，为士人南渡提供了基本政治条件。而且，王导本人就是元康玄学的参与者，对中朝清谈一直耿耿难忘，所以，江左立足后，王导就开始了清谈活动。王导是东晋初期玄谈的主持者、倡导者，起到了引领思潮的巨大历史作用。清谈之风能在西晋亡国之余，保持不坠，王导无疑功不可没。



2 玄风再起

早在士人南渡的初期，清谈之风就在王导、王敦的支持下开始了。但是，毕竟是在亡国之余，西晋的亡国之痛无疑是士人挥之不去的梦魇。当时，有些儒家人物将西晋社会崩溃的原因归结为玄谈，早在永嘉五年，陈頵就写信给主持政务的王导，要求取缔“庄老之俗”学风。主政者王导是一个清谈的最大支持者，在西晋时期，王导曾参与了清谈。王导本人一直以曾经参与中朝清谈为最大光荣，王导多次提及他在元康时代洛阳的往事：“雒下论以我比安期、千里。”安期是名士王承，千里是阮瞻，都是当时知名的清谈名士。又一次，他将这段历史作为资本，奚落政敌蔡谟。“我与安期、千里共游洛水边，何处闻有蔡克儿!”王导对昔日洛水边谈玄论道的追忆与企羡，成为他支持、倡导玄风南渡的重要动力。当然，与元康清谈者不同，

王导具有非常高妙的政治手段和政务处理能力。在主持军政要务的闲暇时间，他最喜欢的娱乐便是清谈，擅长的论题是嵇康的《声无哀乐论》、《养生》和欧阳建的《言尽意论》。

江左玄学的早期参与者主要是永嘉南下的名士，在理论上并无创建，更多的是以承继中朝清谈为主。有一次，王导说起从前在洛水边，经常和裴成公（裴頠）、阮千里（阮瞻）诸名流一起谈玄论道的事。羊曼说："人们一直就以此称赞你，何必再提这些事情呢?"王丞相说："也不是说我要提这些事，只是追忆从前的往事不能再现了啊!"王导的感慨大概就包含了对东晋初期清谈的某些遗憾。且东晋初期，政局并不稳定，先后发生了王敦、苏峻之乱，战争频繁。清谈之风仅能维系，作为军政事务之余的点缀而已。

真正的江左玄风，是由永和名士来实现的。永和（345~356）是晋穆帝司马聃的年号，这一时期据东晋建立政权已近三十年，南下名士的第二代登上了政治和清谈的舞台，这些名士多是生于江左，是在东晋成长起来的。咸康、永和时期，是东晋一朝比较安定的时期，特别是在永和十二年中，士族相互制衡，北方后赵渐衰以至分裂，无力南图，形成了"中外无事十有余年"的大环境，因此，这一时期形成了魏晋清谈的第三个高潮。名士代表有王濛、刘惔、何充、王羲之、许询、孙绰、孙统、支道林、袁羊、蔡谟、谢尚、司马昱、殷羡、殷浩、桓温、谢安等。

东晋时期是士人的黄金时期。无论是正始名士、

竹林名士还是元康名士，他们多处于被支配的地位，在皇族、外戚、礼法派等夹缝中活动。而永和名士不然，他们真正拥有了军权，掌握了国家实际权力，这一时期是门阀政治的典型形态，名士们实际控制着国家权力。名士们还拥有相对雄厚的经济实力和优越的生活条件，士族庄园经济高度发达，因此，他们既不像正始名士那样面临着儒道关系的张力，也不像竹林名士那样面对残暴的专制，更不像元康名士那样恣意放纵，他们显得从容不迫，以飘逸为人生的最高境界。

永和时期的清谈盛况，远远超过正始和元康时期，永和清谈名士群体庞大，且形成了建康和会稽两个中心。

刘惔和王濛是永和清谈的领军人物。刘惔，字真长，沛国相人，曾任侍中、丹阳尹等。刘惔，少时就为王导所赏识，时人以比之为荀粲，刘惔后尚晋明帝庐陵公主司马男弟。刘惔被视为永和名士的风流之宗，是当时清谈的主力干将。关于永和名士，田余庆先生曾说："他们一般的特点是嗜五石散，习南华言，浮华相扇，标榜为高。……虽然鸿篇巨著不多，但一语惊人，便成名誉。"刘惔也是如此，虽为永和名士之首，长于清谈，但并无学理贡献。他交游广泛，与王导、支遁、蔡谟、何充、王濛、桓温、殷浩、谢尚、许询、谢安等人都有交往，而且多有挥麈谈玄的记载。刘惔为政清整，且颇有政治远见和知人之明，曾多次提出要防备桓温专权，避免桓温占据形胜之地。在桓温伐蜀时，他敏锐地预测桓温会取得胜

利。刘惔“尤好《老庄》，任自然趣”，死时仅36岁，孙绰在诔文中说刘惔“居官无官官之事，处事无事事之心”。

刘惔和王濛相交甚深，两人总是携手出现在清谈场上，刘惔对王濛非常欣赏，称“濛性至通，而自然有节”，王濛也常说：“刘君知我，胜我自知。”有一次，王濛对刘惔说：“你又有长进了。”面对王濛的恭维，刘惔引《庄子》之语以自我标榜：“此若天之自高耳。”言下之意，刘惔是说自己有“至人”之德，就像天本来就很高，地本来就很厚，日月本来就很明亮，根本谈不上什么长进不长进的。刘惔能自比为天，这种强烈的自信只能在放达不羁的魏晋士人身上才能出现。对此，清末人李慈铭曾经批评说：“人虽妄甚，无敢以天自比者。晋人狂诞，习为大言，所谓精理玄辩，大率摭袭佛、老浮文支语，眩惑愚蒙，盛自矜标，相为欺弊。”

永和名士清谈的论题丰富多彩，《周易》、《老子》、《庄子》“三玄”仍然是谈论的基本主题。如刘惔与孙盛对《周易》“易象”的辩论。还辩论郭象《庄子注》的“自然”：既然事物都是自然而生，没有什么造物主的左右，那么为何这个世界好人少，坏人多呢？刘惔回答说：“譬如泄水注地，正自纵横流漫，略无正方圆者。”一时绝叹，大家认为这是最深刻的回答。

东晋玄学的特点就是玄学对社会生活的渗透，已经内化为名士的人格与风度，因此，东晋玄学并不表

现为理论的巨大创建。当然，也并不是说没有任何思想创建，如王坦之、韩康伯的“恭谦之辩”、张湛的《列子注》等都是东晋玄学思想的代表。

 高僧与玄谈

东晋玄学的一个突出特征就是玄佛融合，学术界一般认为，中国佛教早期的般若学，实际上代表了玄学发展的新阶段，一大批名士化的高僧通过清谈、交游的方式以佛入玄，以玄入佛，出入于玄佛之间。这使得佛教赢得了更为广泛的信众，促进了佛学的中国化。汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》中曾说：“自佛教入中国后，由汉至前魏，名士罕有推重佛教者，尊敬僧人，更未之闻。西晋阮、庾与孝龙为友，而东晋名士崇奉林公，可谓空前。此其故不在当时佛法兴隆，实则当代名僧，既理趣符老、庄，风神类谈客。”之所以会出现这种名士化的高僧，是佛教本土化的需要。当然这是一双向互动过程，玄学无疑也受到了来自佛教的刺激。

佛教何时传入中国，学界至今仍无定论，比较公认的说法，是在东汉明帝时代传入。作为东来的佛教，在传入中国之始，这种异质之宗教要想在中国开拓其信仰的疆域，必须协调好其与固有之信仰和观念之冲突，其弘法之难，可以想见。事实上，佛教从进入中国，一直到汉代末年，其在士大夫的心目中仍然不过是与黄老之道相似的方术而已。外来的佛教，要在宗

教信仰淡薄、伦理基础深厚的华夏文明的精神生活里，争得一个立足点并且发展起来，并不是一件易事。魏晋时期，特别是东晋时期，佛教迎来了一个难得的历史契机，一大批僧人借助“般若学”与玄学的交集，通过清谈、交游的方式，在士人阶层开辟了信仰群体，使得佛教义理和信仰都达到了一个空前的发展阶段。

僧人与士人之间的交游历史很早，在西晋时期就有僧人追随名士，效慕放达之风，如《佑录》载：竺叔兰性嗜酒，一日醉卧路旁，被拘送河南狱，河南尹乐广乃清谈之领袖，亦饮酒而醉，乐广谓竺叔兰：“君侨客休以学人饮酒？”叔兰对曰：“杜康酿酒，天下共饮，何问侨旧？”广又诘：“饮酒可尔，何以狂乱乎？”答曰：“民虽狂而少成，犹府君虽醉而不狂。”乐广大笑。在当时的“八达”群体中，于法龙（即支孝龙）、光逸都是僧人。西晋末年，中原战乱，士人南渡，一批僧人也相继南渡。

据《世说新语》记载，支愍度起初想过江到江南，邀一个中州和尚做伴，两人商量说：“在江南宣讲旧教义，恐怕难以糊口。”就一道创立了心无义。事后，这个和尚没有去成，愍度和尚果然在江南宣讲了多年的心无义。后来有个中州人过江来，先前那个和尚请他传话说：“请替我问候愍度，告诉他，心无义怎么可以成立呢！当初想出这个办法，只是姑且用来度过饥寒罢了，不要最终违背了如来佛呀！”

这一故事形象生动地说明了魏晋时期的佛教高僧为了融入社会主流，不得不主动调整、修订佛教教义，

这也是佛教中国化的重要体现和动力。当时，玄学家们借般若思想来丰富玄学的理论，而佛教学者则迎合玄学思潮以取得生存和发展的条件，出现了佛玄合流的思潮。在这一思潮中，出现了所谓的“六家七宗”。“六家七宗”的般若学是东晋玄学思想在佛教思想中的反映，实际上他们都没有准确、全面地把握佛教般若性空的理论宗旨。所谓“六家七宗”，就是东晋时期佛教学者对般若性空思想的不同解释而形成的各种学说流派的总称。具体来说就是：道安为代表的本无宗，支道林为代表的即色宗，于法开为代表的识含宗，道壹为代表的幻化宗，支愍度为代表的心无宗，于道邃为代表的缘会宗。其中本无宗又有别支，即以竺法深为代表的本无异宗，连同上述六家，共七宗。

“六家七宗”在两晋之际几乎是同时出现，是当时名僧参与玄学清谈的产物，因而没有过多的时间来进行理论上的准备，支愍度为迎合江东玄风，迅速创立的心无宗就是一个典型的例子。“六家七宗”中最有影响的是本无、心无、即色三个学派。从抽象的哲学意义上来看，它们大体上与魏晋玄学贵无、崇有、独化的逻辑顺序相应。以支愍度为代表的心无宗重现象轻本体，与裴頠的崇有论类似。关于心无宗，僧肇曾提出批评说：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”意思是说，心无宗只是在主观上排除万物对心的干扰，却没有否认万物的存在。其优点在于使心神安静，缺点则在于未能破除外物。吉藏的《中观论疏》也有类似解释：“心无者，无心于

万物，万物未尝无。”心无宗对般若空义的理解是片面的，只教人于物上不起执著之心，而未曾取消外物的有，即没有认识到一切事物的本质是空。此释意云：经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳；不空外物，即万物之境不空。心无宗所理解的空，只是空其心体而不空万物，这种理解不符般若原意。

在东晋时期玄学与般若学融合的过程中，名士化的高僧支道林无疑是个具有划时代影响的人物。他一方面活动于京师与会稽的士族社会中，与当时士族名士、达官贵人密切交往，以其人格、才智扩大了佛教在上层的影响；另一方面，又创造性地运用玄学语言解释了佛经般若义理，创立了即色宗学派。支道林撰写《即色论》后，就送给名士王坦之看。王坦之看后，一言未发。支道林说：“默而识之乎？”王说：“没有文殊菩萨，谁能够赏识呢？”对话中，支道林因为创立的新论，带着一种喜悦、自豪之情，送给王坦之，本以为会得到王坦之赞赏，结果王坦之看后一言不发。失望的支道林只好主动追问：“你是在默默记诵吗？”王坦之在回答时引《维摩诘经》的典故来为自己的无言辩护：“文殊师利问维摩诘云：‘何者是菩萨入不二法门？’时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：‘是真入不二法门也。’”一方面回应了支道林的追问，另一方面有显示了自己深厚的佛学素养。支道林与王坦之“绝不相能”，王坦之自视甚高，号称“江东独步”，但并不为支道林所欣赏。支道林曾经讽刺王坦之整体不是拿着《论语》就是拿着《左传》，但见识了无新意。

一次，与支道林辩论，支道林说："我与你分别很久了，本来以为你会长进不少，没想到还是老样子。"王坦之也曾专门写了一篇《沙门不得为高士论》，质疑和反对僧人的"高士"身份，以此来讽刺支道林。

支道林所创立的"即色宗"为"六家七宗"之一。主要观点是："夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空。"大意是说：物质现象不是来自物质的本体。由于不是来自物质的本体，虽是物质现象，而实际上是空的，所以物质现象就是空。物质现象虽然空，但是作为现象是存在的，所以又和绝对空无的"空"不同。两晋之际的玄学，以郭象《庄子注》理论影响最大。支道林的即色宗理论，以佛教哲学超越了郭象的"逍遥"旧说，引起学界关注，名声大振。《世说新语·文学》记载了支道林在建康白马寺与会稽灵嘉寺中针对《庄子·逍遥游》郭象注的论战：

> 《庄子·逍遥篇》，旧是难处。诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支遁在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》，支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。
>
> 王逸少作会稽，初至，支道林在焉。孙兴公谓王曰："支道林拔新领异，胸怀所及，乃自佳，卿欲见不？"王本自有一往隽气，殊自轻之。后孙与支共载往王许，王都领域，不与交言。须臾支

退，后正值王当行，车已在门。支语王曰：“君未可去，贫道与君小语。”因论《庄子·逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发。王遂披襟解带，流连不能已。

从现存支道林《逍遥论》看，其主要论点是反对向秀、郭象关于满足自然本性的需求即为“逍遥”的说法，认为只有超越一切欲望的“至人”，才能达到“逍遥”境界。“苟非至足，岂所以逍遥乎?”学术界一般认为，支道林是以佛教的精神解脱来发挥庄子的逍遥义。

六　玄学与魏晋风度



容止之美

魏晋时期，人们非常推崇士人的容貌之美，如“潘岳姿容”、王衍“容貌整丽”、杜弘治“面如凝脂”等，不胜枚举。这种对男性美的欣赏，无疑是玄学思潮的产物。玄学促使人们逐渐走出汉代以道德取人的虚伪，转而欣赏人的自然、率真之美。作为玄学的开创者之一，何晏本人就是以“美姿仪，面至白”出现在历史舞台上的。

何晏容貌俊美，脸很白。魏明帝曹叡怀疑他搽了粉，就故意让何晏吃热汤面。当时正是夏季，何晏吃完后，大汗淋漓，就用自己的红色衣服擦脸上的汗水，擦完后，脸色更加洁白。其实，何晏从小养在宫中，与魏明帝曹叡一同长大，曹叡岂能不熟悉他的样貌？如果此事记载属实，最大的可能是魏明帝曹叡故意取笑何晏。曹丕父子对何晏向来没有好感，曹丕非常厌恶何晏，常常称他为“假子”，而魏明帝一度以“浮华案”整肃贵族子弟，其中何晏就是一个重要打击目标，

曹睿并不是真的不知道何晏是否傅粉，而只是借此机会让何晏当众出丑。

何晏是否真的傅粉呢？据《魏略》所记："晏性自喜，动静粉帛不去手，行步顾影。"可见，何晏在日常生活中，"粉帛不去手"，无疑是傅粉的。其实，男人傅粉并非始自何晏，对此，余嘉锡先生考证称："古之男子，固有傅粉者。《汉书·佞幸传》云：'孝惠时，郎侍中皆傅脂粉。'《后汉书·李固传》曰，梁冀猜专，每相忌疾。初，顺帝时，诸所除官，多不以次，固奏免百余人。此等既怨，又希望冀旨，遂共作飞章，虚诬固罪曰：'大行在殡，路人掩涕。固独胡粉饰貌，搔头弄姿'云云。此虽诬善之词，然必当时有此风俗矣。《魏志·王粲传》附邯郸淳注引《魏略》曰'临灾侯植得淳甚喜，延入坐。时天暑热，植因呼常从取水，自澡讫，傅粉，遂科头拍袒胡舞'云云。何晏之粉帛不去手，盖汉末贵公子习气如此，不足怪也。"关于何晏傅粉的另一个旁证是，《晋书·五行志》载："尚书何晏，好服妇人之服。"何晏既然喜欢穿妇人服装，傅粉也就不会令人意外。何晏是当时士人的领袖人物，一举一动常常引起士人的竞相效仿，如魏晋服散之风的形成，就与何晏有关。同样，傅粉与"服妇人之服"，也逐渐蔚然成风，在士人中形成了一种阴柔的男性审美观，到了南朝仍然不衰，颜之推在《颜氏家训》中说："梁朝全盛时，贵游子弟无不熏衣剃面，傅粉施朱。"

潘岳字安仁，常做"潘安"，是当时著名的美男

子，“貌若潘安”，已经成为中国古代男性美的最高评价。潘岳，小名“檀奴”，因此，后世文学中“檀奴”、“檀郎”、“潘郎”都成了俊美情郎的代名词，如李煜的《一斛珠》：“烂嚼红茸，笑向檀郎唾。”生活中的潘岳，不仅貌美，而且颇有才情，是魏晋时期著名文人。潘岳的祖父名瑾，曾为安平太守。他的父亲名芘，曾为琅邪内史；从父潘勖在汉献帝时为右丞，《册魏公九锡文》即出自其手笔。潘岳从小受到很好的文学熏陶，“总角辩惠，摛藻清艳”，被乡里称为“奇童”。

关于潘岳的美，史书称他容貌俊美、身材修长，有玉树临风之态、飘逸飒爽之姿。与夏侯湛友善，二人常出门同车共行，洛阳人谓之“连璧”。但对潘岳貌美最经典的描述，当推《世说新语·容止》的记载，故事中虽然没有过多的描述语言，但通过潘岳、左思在洛阳城游玩时的不同遭遇，衬托了潘岳之美，不着一字而尽得风流。据说，当潘岳手持弹弓，周游于洛阳城时，女士们往往蜂拥而至，手拉着手把他围在中间，向他车中抛掷新鲜水果。而另一位才子左思，见潘岳如此受人青睐，非常羡慕。他也打点出潘岳的模样，夹了个弹弓出游。但是左思很不幸，诗文虽好，但形貌不佳，洛阳城中的一群妇女见了左思，竟然围过来一起啐他，左思只好“委顿而返”。这是一种略带夸张的文学描写，刘孝标注引《语林》说效仿潘岳出游的不是左思，而是张孟阳，而且是一群“小儿”以瓦石投之。魏晋时期，世风固然放达，女

性可以公开品评男性之美，但也不至于在街上唾啐貌丑的左思，相较而言，《语林》的记载可能更符合实情。

潘岳貌美，但其人格并不高雅。“性轻躁”，热衷于官场奔竞，趋炎附势，与石崇谄事权贵贾谧，为贾谧“二十四友”之首，为世人所讥。永康元年赵王伦的亲信孙秀污蔑潘岳和石崇等参与淮南王、齐王作乱，因此被诛，并夷三族，成为西晋“八王之乱”的牺牲品。

魏晋时期的男性美有一个重要标准，那就是皮肤白皙。如当时人以“玉柄麈尾”形容王衍的肤色之白，麈尾的柄是白玉所做，王衍在清谈时，常常手握麈尾，因为他肤色洁白光润，以至于人们分不清白玉麈尾柄与他手区别，丰姿秀美，谈吐精彩，是视觉听觉的双重享受，可见其清谈时的神采飞扬，不愧是当时清谈的领袖。

另一个著名的美男子是号称中兴第一名士的卫玠。卫玠自幼风神秀异，坐着羊车行在街上，洛阳居民倾城而出，夹道观看，以为“玉人”。魏晋时代，士人好尚玄风，能不能谈玄，是能否跻身士人阶层或获得声誉的重要条件。不善谈玄，即便当官，也会被视为俗人。卫玠善谈《易》、《老》，“亲友时请一言，无不咨嗟，以为入微”，王澄是当时著名的名士，每每听到卫玠清谈玄理便为之倾倒，有“卫玠谈道，平子绝倒”之说。卫玠一生，并无政治贡献，之所以被誉为中兴一是因为一是风姿秀美，二是善谈玄理。关于卫玠的

美，文献中多用“明珠”、“玉润”加以形容。卫玠的舅舅王济是西晋大将军王浑的次子。王济风姿英爽，气盖一时，被晋武帝司马炎选为女婿，尚常山公主。王济是魏晋时期著名美男子，但与卫玠在一起，常常感慨地说：“珠玉在前，觉我形秽。”还曾经对人说：“与玠同游，炯若明珠之在侧，朗然照人耳。”当时，名士王澄、王玄及王济并有盛名，但均不如卫玠，所以人们说：“王家三子，不如卫家一儿。”卫玠的第一个妻子是海内闻名的乐广之女，人们将乐广与卫玠相比，称“妇公冰清，女婿玉润”。

卫玠的美，还是一种瘦弱、不胜罗衣的阴柔之美。王导曾称赞卫玠“居然有羸形，虽复终日调畅，若不堪罗衣”。另一则记载，说卫玠南渡后先到豫章，然后下都（指都城建康），因为人长得极其漂亮，名声在外，所以“观者如堵墙”，由于不堪劳累，遂病而死，这就是所谓的“看杀卫玠”。根据刘孝标注和余嘉锡考证，南渡之后，卫玠到过豫章，却未“下都”，因此，“看杀卫玠”只是一个传说。当然，这一传说足以说明卫玠风姿之美。

魏晋士人特别注重容貌和举止风度，二者中又尤其推崇举止。这是因为，外在的长相是先天的，是本人难以改变的；而举止则不同，它关乎一个人的学识修养，最能体现一个人的内在精神状态。魏晋时期，人们对容止的重视，可能与人物品题、选拔人才有很大的关系。一个人的外貌，常常影响人们对他的判断，所谓“以貌取人，失之子羽”就是此意。但也不能一

概而论，“腹有诗书气自华”，英杰之士，无论外表如何，都难掩超凡脱俗之气。

魏晋重人物形貌容止，并强调容貌须与内在神明一致，能表现人物具有高情雅致。容止的品评并不是简单的外表美貌，而是特别注重内在美的表现及所散发出的精神气度。刘伶以貌丑而为人们所推崇，其容止在于其超越、自在的精神风度。其实，魏晋时期人们一方面赞美、推崇容貌清秀，同时也要求才貌相符，气度风采更为人们所看重。王导之子王恬有美形，长得非常漂亮，但王导抚其肩曰：“阿奴，恨才不称。”可见，一个人的仪容之美是需要内在的精神气质做支撑的。



2 饮酒与服药

说到魏晋风度，不得不提到“酒”，名士大都与酒有关，鲁迅1927年在广州发表的演讲《魏晋风度及文章与药及酒之关系》中，就论述了魏晋风度与酒的关系。饮酒已经在某种意义上成为魏晋名士的标志性特征，也是魏晋风度的象征。可以毫不夸张地说，没有酒，也就没有所谓的魏晋风度。

士人嗜酒之风由来已久，建安名士的“对酒当歌”，已经开启了嗜酒酣饮的士风，饮酒宴会可能也是魏晋清谈兴起的一个重要因素。竹林七贤中的刘伶无疑是嗜酒之风的典型代表。刘伶嗜酒如命，经常乘一辆小车，提着一壶酒，让仆人扛着铁锹跟着他。他

叮咛仆人："死便埋我。"有一次，他酒瘾发作，向妻子讨酒。他妻子砸碎了酒器哭着劝说："你也喝得太多了，这不是养生之道，你一定要戒掉。"刘伶说："好吧，但我管不住自己，需要在鬼神面前盟誓，现在快准备酒肉来祭祀鬼神。"妻子按他的要求做了，供酒肉于神前，请他发誓。刘伶跪下发誓说："天生刘伶，以酒为名。一饮一斛，五斗解酲。妇人之言，慎不可听。"

到了西晋后期，酗酒之风达到了高潮。"八达"之一的毕卓，任吏部郎期间，常常因酒废职。一次，他闻到隔壁有酒酿熟了，趁着醉意，通过一个小缺口到隔壁偷酒喝，被人发现绑了起来，第二天才发现是吏部侍郎，就将他放了。毕卓还公开向人们宣称其理想的生活是："一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生矣。"被称为"江东步兵"的张翰更是嗜酒如命。有人劝他，为了身后名誉，不可纵欲一时，张翰不屑一顾地回答："使我有身后名，不如即时一杯酒！"

关于这一时期士人嗜酒之风，葛洪在《抱朴子·酒戒》中做了精彩而生动的描述：他们大口呕吐，连鼻腔中也外溢酒饭，污物满面满身。有的哭，有的笑，有的嚎叫。也有人离座步态蹒跚地起舞，争吵声，笑骂声，如汤如沸。有的人则默默坐在一边独自窃笑，或自言自语。更有甚者跳上饭桌，桌塌了摔倒在地上也不知觉。乱砸器皿，向妻儿老小耍酒疯，向过路的陌生人挑衅，以致为了一点小事拔剑而起。

东晋时期，士人的酗酒之风并未收敛，但与西晋

末年相比，要平和许多。东晋时期，喝酒更多地被视为士人风度的象征。王恭总结道："名士不必须奇才，但使常得无事，痛饮酒，熟读《离骚》，便可称名士。"

《世说新语·任诞》中为我们记载了许多士人纵酒放诞的言行。如刘公荣喜欢和各色各样的人饮酒，不分身份地位。有人讥讽他，他回答说："比我强的，不可不和他们一起喝酒；比不上我的，也不可不和他们一起喝酒酒；和我一样的，又不可不一起饮酒。"有一次，阮籍有美酒二斗却只和王戎共饮，让刘公荣在旁边看着，不让他喝，阮籍还风趣地说："胜过刘公荣的，不能不和他喝；比不上刘公荣的，不能不和他喝；唯有刘公荣，可以不和他喝酒。"再如，阮籍本无为官之意，却因步兵校尉厨中有贮酒百斛，就欣然赴任，后世因此以"阮步兵"称之。阮籍喜爱喝酒，经常拉着王戎到一家小酒店去喝酒，醉了就躺在卖酒的女主人身边，那个女主人很漂亮，每次阮籍都这样，酒家的男主人就起了疑心，观察阮籍是否有异心，但阮籍确实不是好色之徒，只是欣赏女主人的姿色而已。

魏晋名士嗜酒之风与玄学有密切的关系。清谈赋予饮酒以新的思想意义，魏晋清谈的对象就是一些无法自我感知的"有无"、"名教与自然"无形之物，在我们的生活经验中无法加以证明，只能靠内心的直觉去把握。而人们在饮酒之后，会感到一种超越经验世界的轻松、朦胧，更加贴近自我的本性，这种感觉，

与混沌的“道”十分接近，正如名士王蕴所说：“酒，正使人人自远。”王忱也说：“三日不饮酒，觉形神不复相亲。”可见，饮酒让清谈家感受到了直觉的魅力，而这种直觉显然可以克服对混沌之“道”的理解的困难。

魏晋名士的饮酒可能和他们服食寒食散也有密切的关系。寒食散是一种毒药，服用后伴随毒性发作，产生巨大的内热，因此需要一整套极其细微而烦琐的程序，将药中的毒性和热力散发掉，即所谓散发。如果散发得当，体内疾病会随毒热一起发出。如果散发不当，则五毒攻心，后果不堪设想。即使不死，也会有严重的后遗症。而散发的重要一点是，必须在服药后多吃冷饭，故称寒食散。除了吃冷饭之外，还要注意多外出步行运动，被称为散动或行散。此外还要注意多喝热酒、好酒，每天饮数次，使身体薰薰有酒势，即处于微醉状态。如果饮冷酒或劣质酒就可能会送命，西晋的裴秀就是因服药后饮用冷酒而致命。这一时期的史书中，经常可以查阅到关于某人饮酒几天不醒或几十天不醒的记载。如周伯仁身为尚书仆射，却经常大醉几天不醒。其姐去世，周氏酒醉三日不醒，人们送绰号，称其为“三日仆射”。晋文帝司马昭向阮籍求婚，阮籍大醉60天，使得司马昭一直没能找到提亲的机会。东晋时期的王蕴嗜酒如命，在任会稽内史期间，很少有不喝酒、头脑清醒的日子。不敢断言上述连日大醉不醒的人物都一定服寒食散，但其中不少人可能与服散有关。

服散的风气与玄学更密切相关，这一风气的形成归功于何晏。何晏服寒食散的主要目的，并不在于治病，而是他所说的能够令人神明开朗，使人产生一种欣快感，一种精神的超越感。服药并不始于何晏，他服药可能是受到了曹氏父子的影响，曹丕在《典论》中就记载了皇甫隆教曹操服食之事。一般认为，服药与神仙思想有关，也不排除与“房中术”有关。何晏所服的五石散，又称为寒食散，其源头有人说是华佗，也有说是张仲景。何晏虽然不是发明者，但他是服食寒食散的首倡者、改良者。晋人皇甫谧曾说：“何晏耽声好色，始服此药，心加开朗，体力转强。京师翕然，传以相授。历岁之困，皆不终朝而愈。”《世说新语·言语》载：“何平叔云：‘服五石散，非唯治病，亦觉神明开朗。’”刘孝标注引秦丞祖《寒食散论》云：“寒食散之方虽出汉代，而用之者寡，靡有传焉。魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻也。”可见，魏晋时期的服药之风，何晏是最主要的倡导者。

何晏曾经对寒食散加以改造。《金匮要略》记载了张仲景《侯氏黑散》和《紫石英方》的详细配方，摘引如下：

《侯氏黑散方》

菊花四十分	白术十分	细辛三分	茯苓三分
牡蛎三分	桔梗三分	防风十分	人参三分
矾石三分	黄芩五分	当归三分	干姜三分

芎三分　　　桂枝三分

以上诸药，杵为散，酒服方寸匕。

《紫石寒食散方》

紫石英十分　白石英十分　　赤石脂十分

钟乳十分　　栝蒌根十分　　防风十分

桔梗十分　　文蛤十分　　　鬼臼十分

太一余粮十分烧　干姜四分　附子炮去皮四分　桂枝去皮四分

以上诸味药，杵为散，酒服方寸匕。

孙思邈《千金翼方》卷二十二记载了《五石更生散》的主治，配方和用法，现摘引如下：

《五石更生散》

五石更生饮，治男子五劳七伤，虚羸着床，医不能治，服此无不愈，惟久病者服之。其年少不识事，不可妄服之。明于治理，能得药适，可服之。年三十勿服。或肾冷脱肛阴肿，服之尤妙。

紫石英二两半　白石英二两半　赤石脂二两牛

钟乳二两半　　石硫黄二两半　海蛤二两半

防风二两半　　栝楼二两半　　白术七分

人参三两　　　桔梗五分　　　细辛五分

干姜五分　　　桂心五分　　　附子炮三分

去皮

以上十五味药，捣筛为散，酒服方寸匕，(小匙) 日二。中间节量，以意裁之。万无不起。热烦闷，可冷水洗面及手足，身体亦可混身洗。若热饮去石硫黄、赤石脂，即名三石更生散。一方言是寒食散，方出何侯。一两分做三簿，日移一丈再服，二丈又服。

文中的“何侯”即指何晏，何晏曾封爵关内侯。何晏的五石更生散问世后，寒食散的配方并没有从此停止不前，晋朝人不断地增减该方，创造性地演化出多种配方，其中比较著名又流传下来的有《五石护命散》和《三石更生散》等。东晋时期，有个叫靳邵的名医在《三石更生散》的基础上又制造了一种新的寒食散，叫靳邵散。臧荣绪《晋书》说，靳邵的发明又把服用寒食散的风气推向了新高潮，“晋朝士大夫，无不服饵，皆获神效”。由上述介绍不难看出，魏晋南北朝士族所服用的寒食散并非一个品种，在史料中涉及士族服寒食散的记载一般都很简略，只提到服用寒食散，仅极少数标明为何种寒食散。可见的有“紫石散”、“五石散”和“三石散”，更多的情况下是简称为“服散”、“服药”、“散动”、“行散”等。由于各个品种的药理和调节又都大同小异，均要吃冷食、冷浴等，所以可以统称为寒食散。

史籍的记载中，因服寒食散而痼疾缠身的事例屡见不鲜，服寒食散患病的人经常出现性格变态，有些

人变得呆滞，语言行动迟缓，这也可能是晋朝人说话缓慢的原因之一。既然寒食散药性如此毒烈，因服散而死者、残者比比皆是，为何当时的士人还要前赴后继地服用呢？从历史上看，服散之风的兴起有以下几种原因：治病、寻求刺激和追求时尚。

寒食散能否真的医病呢？有些学者对此持否定看法，认为该药百害而无一利。史料中有些用该药治疗痼疾有效的记载。西晋医药家曹歙自称掌握了该药发散的方法，治疗成功了一百多例病人，不知曹氏所提供的情况是否属实。西晋人嵇含写了一篇《寒食散赋》，说他的10个月小儿子得了重病，在无其他方法治愈的情况下，靠服寒食散获得了新生云云。

除了治病之外，服用寒食散后，如果发散得当，可能会产生一种不可言喻的欣快感，类似吸鸦片后的感觉。比如上面提到的何晏就说，他服用五石散，不仅仅是为了治病，服散后可感觉“神明开朗”。

寒食散造成广泛流行的最重要原因恐怕还是追求时尚。最先服用寒食散的人，大都是士族名流，如正始名士何晏、竹林名士中的嵇康、中朝名士裴秀等，他们的行为，在社会上有极大的影响力，使得士族青年纷纷卷入服寒食散的热潮中。



3 任　诞

率真通达，恣情任性，不拘礼俗，放达不羁是魏

晋风度的主要特征。所谓任诞，就是任性放纵的意思。《晋书·儒林传》说魏晋士人“指礼法为流俗，目纵诞以清高”，所言即任诞之意。关于任诞之风的形成，一般认为与玄学思潮有密切关系，是玄学在士人生活方式中的一种体现。但是我们也必须看到，魏晋玄学的诞生，并不是凭空而降，它也是在一定的生活方式和文化风尚中逐渐发展、形成的。将任诞之风的形成完全归结于玄学思潮，是一种简单化的研究取向和结论。其实，任诞之风的形成，玄学是一个重要推动力，提供了思想基础。与此同时，魏晋禅代之际的血腥恐怖统治，也迫使一部分名士将个人对政治伦理败坏后的极度失望、避祸以求自保的现实政治需要，通过种种放纵的行为加以宣泄。这种任诞之风一旦出现，由于名士效应，加之玄风煽动，使得它日益演变为一种不加节制的纵情享乐的士人生活方式。

汉末名士就已经开启了任诞之风。人之情谊，莫重于生离死别，王羲之曾在《兰亭集序》中写道：“修短随化，终期于尽，古人云：‘死生亦大矣！’岂不痛哉！”死亡于生者是最大的痛苦，死者已逝，生者犹存，睹物思人，岂能不悲。所以，中国古代文化中特别注重对死者的追思之情，人们通过种种方式来寄托对死者的哀悼。然而，就是在这种最为真切的悲伤场合，汉魏时期却上演了一幕幕令我们瞠目结舌的举动，汉末名士王粲死后，悲痛的曹丕对参加葬仪的人说：王粲喜欢驴鸣，大家就都学叫一声来送别他吧。于是一时驴鸣大作！葬礼之上，众人一起学驴叫，既壮观，

又滑稽。

无独有偶，以学驴鸣哀悼死者，在西晋时期也出现过。孙楚是个很有才华的人，他从小就对王济十分尊敬。在王济的葬礼上，后到的孙楚一来就伤心大哭，引得大家都陪他落泪。哭完了，他对死者道："卿常好我作驴鸣，今我为卿作。"于是就学驴叫，引得众人忍不住破涕而笑。孙楚对这种不严肃的态度很生气，以一种诅咒的口气说道："你们还活着，王济却死了！"

有更甚者，东晋名士王忱嗜酒，常常喝了酒后就裸体而行。一次他岳父家有了丧事，王忱与十几个朋友前往吊丧，岳父正在痛哭，而王忱和朋友全部披散头发裸体相搂，绕着灵床转了三圈就离开了。

当然也有任诞之举表达了真实情感，这种任诞我们大概能够多一分理解。张翰去吊唁顾和，顾和生前非常喜欢抚琴，家人为了寄托哀思，就将顾和所弹之琴放在了灵床上。张翰前往吊丧，到了灵前，放声大哭。悲伤到了极点的张翰竟然登上灵床，抚了几首曲子。弹完后，对着顾和的灵柩说，"顾彦先颇复赏此不？"然后大哭而去，根本不和孝子打招呼就离开了。张翰之举，处处洋溢悲伤之情，但是登灵床抚琴，不执孝子之手，都是有违名教的严重行为，不合礼法的基本要求，却真实反映了张翰失去挚友之后的悲痛心情，也体现了他对名教约束的超越。

被视为众矢之的的阮籍到底有何任诞之行呢？阮籍的任诞主要包括以下两个方面。第一，居丧无礼。

阮籍是个远近闻名的大孝子，母亲去世消息传来时，他正在与人下棋赌博，对手要求中止，阮籍却坚持赌完。他在服丧过程中不按丧礼规定行事，饮酒吃肉，不是按照儒家礼仪规定按时而哭而是随意号叫，让吊丧者感到手足无措。他对前来吊丧嵇康的哥哥嵇喜报之以白眼，而当嵇康携琴提酒前来吊丧时，阮籍非常高兴，马上报之以青眼，两人公然弹琴饮酒。但是，阮籍是真孝子，尽管饮酒、吃肉、弹琴娱乐，但是内心的悲痛已使他骨瘦如柴几乎丧命。第二，藐视男女之大防。他不拘叔嫂礼节，嫂子回娘家，阮籍与她恋恋不舍相互告别，有人因此讥笑他，阮籍公然声明："礼岂为我设邪!"有位士兵的女儿非常美丽，未出嫁便夭折了，阮籍与其父兄并不相识，却前往大哭。另外，邻近酒店的女主人很漂亮，阮籍便经常去饮酒，醉了就在她身边睡觉，不避嫌疑。

阮籍的任诞不羁与元康名士的恣意妄为有着本质的区别，阮籍在放诞的行为中所体验的不是快乐和适意，而是焦虑与痛苦，正如《咏怀诗》中所写："终身履薄冰，谁知我心焦。"

竹林七贤中的阮咸也以放荡不羁知名于当世。阮咸蔑视礼法，当时人们评论说他"行己多违礼度"。阮籍丧母饮酒，当时招致礼法之士的攻击，阮咸则走得更远。当时阮咸正在为母守丧，阮咸的姑姑大概是回娘家助丧，带了一个鲜卑族女婢，阮咸非常喜欢，开始说好了将女婢留下。没想到阮咸姑姑走时将女婢带走了，守丧中的阮咸不顾孝服在身，借了客人的驴子，

就去追。追回来的时候，两个人同乘一骑，在众目睽睽之下招摇回家。阮咸在解释自己的所作所为时说："人种不可失！"后来，这个鲜卑女婢为阮咸生下了阮孚，阮孚是中兴名士之一。阮咸的违礼背俗之行，招致广泛批评，"论者甚非之"，讥之"而居母丧，纵情越礼"。阮咸所为严重违背了儒家纲常之教，在母丧期间，为一女婢而不顾人伦，确属惊世骇俗之举。阮咸在为自己行为辩护时，称"人种不可失"，意在为自己辩解，因为按照儒家观念"不孝有三，无后为大"，确保传后，是符合儒家孝道的。当然，这实在是世俗礼法的揶揄与调侃，是对名教的极大讽刺。或许正因为如此，在山涛做吏部尚书时，曾多次举荐阮咸，皆被晋武帝拒绝，干宝《晋纪》载："山涛举阮咸为吏部郎，三上，弗能用之。"据孙盛《晋阳秋》载："阮咸行己多违礼度，涛举为吏部郎，世祖不许。"

如果说任诞在早期名士身上，我们每每能读出无奈与悲凉，到了元康之后，我们仿佛在观看一场历史的闹剧。竹林名士的任诞之风是基于对政治苦难的一种逃避，而元康之后的名士则是一种肆无忌惮的狂欢式的自我放纵，赌博、抢劫、偷拿别人财物、酒后唱挽歌、言谈不检点等已经成为名士自标身份的标准行为。

如江左名士周顗在与王导等大臣一起到尚书纪瞻家观看歌舞，纪瞻有个爱妾，能唱新颖美妙的歌曲，周顗非常喜欢，竟然在众目睽睽之下提出了非礼要求，而且"露其丑秽，颜无怍色"。有人因此讥讽周顗，说

他不检点。周颢不无解嘲地说："我好比万里长江，怎能不千里一曲呢？"

名士殷羡之所以在历史上留名，一方面是因为他是东晋时期名士殷浩的父亲，另一个原因就是因为他曾经做了一件荒诞至极的举动。在中国古代信息传递中，书信是最主要的方式，其传递一是专门的递送，再就是捎带。所以，殷羡要到豫章郡上任，当时建康很多人都找到他希望能将自己的书信带到豫章去，请托的人非常多，达到了一百多封。殷羡一一应允，但当坐船到石头时，却突然将书信全部抛入江水中，并念念有词地说："沉者自沉，浮者自浮，殷洪乔不能作致书邮。"殷羡为人携带书信，走到半路，把信全都扔到了江里，声称自己"不能作致书邮"，这纯粹是一种不负责任的无赖行径。不知道是不是受到殷羡之举的影响，在萧梁时，常侍徐陵到齐国公干，当时魏收文字冠于北方，魏收收集了自己的文集并赠送给徐陵，让他带到江南去。徐陵回国途中，路过长江时，就把魏收所赠书稿全部扔入江中，手下人问他为什么要这么做？徐陵回答说："这是我在为魏收藏拙。"当然，徐陵此举，沉人书籍，就其性质而言要略好殷羡之举。

当然，魏晋名士的任诞之举，有时也体现了一种任情而动、特立独行的美感，比如我们所熟知的雪夜访戴的故事。故事发生在王徽之（字子猷）弃官隐居期间，当时王徽之居住在会稽郡山阴，而名士戴逵隐居会稽剡溪，两地相去百里。山阴"风烟俱净，天山

共色”，“崇山峻岭，茂林修竹”、“清流激湍，映带左右”，风景秀丽。这是一个冬天，夜间下了一场大雪，王徽之夜间醒来，打开房门，对雪饮酒，秀丽的山水被洁白大雪覆盖，一望无垠，“四望皎然”。此情此景，王徽之兴尽悲来，咏起左思《招隐》：“杖策招隐士，荒涂横古今。岩穴无结构，丘中有鸣琴。白雪停阴冈，丹葩曜阳林。”彷徨中的王徽之，不禁想起远在剡溪的好友戴逵，于是就连夜前往剡溪去看望戴逵。小船在雪夜中开行了一夜，天明时方到戴逵的居所。到了好友的门口，王徽之却突然调转船头返回山阴。手下人问他为何不见戴逵，他说：“吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴？”王徽之雪夜访戴，或是因为雪景的触动，或是因为酒后的放纵，或是因为咏唱左思《招隐》诗而来的兴致，也许三者都有。王子猷访戴，并无任何功利目的，也不是戴逵邀请，一切的一切，都只是自我兴致的萌动，因兴而去，因兴而返。只重兴致，注重过程而不问结果，这是毫无矫饰的率真，是自我个性的极致张扬，展现的是超俗离世的高洁，这正是魏晋精神的魅力之所在。凌濛初曾经评论说：“读此每令人飘飘欲飞。”

魏晋时期，深受老庄“忘我”思想影响的玄学家们，把不为感情所累、无喜怒哀乐的“圣人”人格视为最高境界。名士们在效法“圣人”的过程中，作出各种“忘情”表现，如不为物欲所惑、猝然临之而不惊、无故加之而不怒以至于面对死亡神色怡然等。所谓不为物欲所惑，主要表现在对金钱、女色和官位的

淡泊上，因为这些是世俗人们最难以忘却的东西，尤其金钱，更居于三者之首。名士王衍为了表示对金钱的蔑视，从来不说“钱”这个字。但他的妻子郭氏是个聚钱能手，贪得无厌，家中“资财山积”。王衍感到夫人太俗气，所以从来不说“钱”这个字。郭氏想试试丈夫是否真的永远不说“钱”，就趁王衍睡觉之际，让奴婢用钱把王衍的床高高地团团围住，使其无法起身行走。王衍早上醒来后，发现后，就唤来侍婢说：“举阿堵物！”终于没有说一个“钱”字。这个故事很有名，以至于“阿堵物”就成为“钱”的代称。关于王衍不言“钱”，王隐在《晋书》里就加以批评，“夷甫求富贵得富贵，资财山积，用不能消，安须问钱乎？而世以不问为高，不亦惑乎！”宋代刘辰翁曾经指出，如果一个人“但意不在钱，言钱何害”？言下之意，王衍“口不言钱”是一种虚伪的表现，恰恰是心中有所待，才会如此。王衍在国家存亡的关头，不死报国，还在商讨经营“狡兔三窟”之计，根本就不是一个超凡脱俗之人。

在中国历史上，恐怕很难再找到这样一个时期，像魏晋士人这样，突然涌现这么多的特立独行之士，如嵇康好打铁，何晏好穿妇人衣服，谢玄好著紫罗香囊，张湛好于斋前种植松柏，袁山松喜欢听挽歌，他们还喝酒、长啸、裸体、做青白眼、学驴鸣，凡此种种，有人目为率真，有人视为纲常沦丧，其实这一切都早已散去，只有冰冷的文字，似乎还在叙说着那个时代。



4 玄风中的女性

近代著名学者余嘉锡曾经慨叹："晋之妇教，最为衰弊。夫君子之道，造端夫妇。故《关雎》以为风始，未有家不齐而国能治者。妇职不修，风俗陵夷，晋之为外族所侵扰，其端未必不由于此。"将妇女之教上升到亡国的高度，怎么看都有点夸大其词。但这一说法并非毫无根据，在魏晋玄学人性自然的思想解放潮流的冲击下，当时许多妇女也纷纷向名士们学习，变得旷达不羁，冲击着儒家伦理纲常。干宝在《晋纪总论》中说，士族妇女不从事纺织、烧饭等家务劳动，未婚就发生性关系，"任情而动，故皆不耻淫逸之过"。出嫁后，不尊敬丈夫和家中的弟妹，甚至出于妒忌而杀戮丈夫的妾。面对这类悍妇，父兄不加以惩罚，社会也不进行谴责。"父兄不之罪也，天下莫之非也。"葛洪在《抱朴子·疾谬》中列举晋朝妇女劣迹时，除了干宝所讲内容之外，对她们不安于家内活动而四处交游一事更是耿耿于怀。在葛洪笔下，这些女人带看奴婢仆从，乘着华丽的马车到处访朋拜友，游山玩水，在路上酗酒弦歌，开玩笑，说下流话，丑态百出。有时，夜里很晚才归，有的干脆在别人家中过夜。这已不是个别现象，而是普遍流行的时髦风气。贵妇人纷纷"转相高尚，习非成俗"。

魏晋女性形象在历史上是极为罕见的，她们不守礼法的率性所为，正是魏晋时期特殊思想文化背景的

真实反映。虽然历史记载中的魏晋女性只是一个少数的群体，但从中我们也可一窥魏晋时期的女性世界的特殊风貌。魏晋玄风之下，女性也崇尚真情，崇尚率真。

按照名教和习俗的规定，夫妻在人格上并不平等，是一种男尊女卑的关系，公开和直接表露夫妻之间的亲昵之情是违背礼法的。“王安丰妇，常卿安丰。安丰曰：‘妇人卿婿，于礼为不敬，后勿复尔。’妇曰：‘亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿，谁当卿卿？’遂恒听之。”

王戎之妻以卿称自己丈夫，是有违名教和社会习俗的，所以王戎说“妇人卿婿，于礼为不敬”。为什么不能以卿称呼自己的丈夫呢？因为在魏晋时期，“卿”是上对下、贵对贱的称呼，同辈之间也可称卿，但不能用于下对上、卑对尊上。王戎之妻直呼王戎为“卿”，明显违背了男尊女卑的礼教规范，王戎才会提出异议。但是，面对王戎的批评，王戎之妻根本不加理会，反而声称：“亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿，谁当卿卿？”一个率真、大胆而又活泼的贵妇形象跃然纸上，令人如耳闻目见。王戎之妻的率真，是对名教下男尊女卑夫妻关系的大胆挑战，是对传统礼教的一种蔑视，这是魏晋玄学思潮熏染和推动的结果。

魏晋时期，女性地位的变化还表现在士族贵妇人在家庭内的地位发生了明显变化。她们在丈夫面前平起平坐，语言行为随心所欲，这些都是有悖于传统礼

教的行为。如东晋名士谢安之妻刘夫人就以一种委婉而直白的方式劝谏和制止了谢安可能的风流举动。在一次家庭宴会上，刘夫人让婢女们在帏帐中唱歌跳舞，只让谢安看一会儿就拉上帏帐，以防备谢安耽于女色。谢安就求刘夫人让他多看一会儿，刘夫人不无调侃地说："恐怕这样会影响你的盛德。"刘夫人此举在传统的名教制度下，是没有妇德的表现。但《世说新语》将其收入"贤媛"篇中，表明了在魏晋时期妇女的地位和人格的自主性都发生了明显的变化。所以，明人王世懋读至此，曾有评论说："此直妒耳，何足称贤?"因为按照名教理论，男人是家庭的主宰，除了正妻外，可以纳妾，给丈夫纳妾是妇女必须具备的美德。谢安的妻子刘夫人不仅不允许谢安观看婢女的歌舞演出，还反对谢安纳妾。一次，谢安想纳妾，就让家中的晚辈去劝说刘夫人，让她不要干涉谢安纳妾。劝说时他们对刘夫人说，《诗经·螽斯》就是表现和赞美了妇女应该不要妒忌，这样才是值得称赞的女性道德。刘夫人听了后，就问道，"这首诗谁写的?"晚辈回答说："是周公所作。"刘夫人立刻说："周公是男人，当然偏向男性。要是周姥来写，就不会有这样的诗了。"

谢安夫人所为并非个别现象，比如，丞相王导的曹夫人也严禁丈夫纳妾，甚至不让漂亮的女人接近他。因此，王导就秘密地营造了别馆，将私纳的妾安置其中，还生下孩子。曹夫人得知后大怒，率领众婢女持刀前寻。王丞相听说后忙乘车前往，顾不上平日儒雅

风度，左手攀车栏，右手提着麈尾，用麈尾的玉柄拼命打牛，狼狈奔驰，成为一时的笑谈。后来司徒蔡谟对王导开玩笑说："朝廷欲加公九锡（所谓九锡，古代帝王赐予诸侯大臣的最高礼遇。属嘉礼，指衣服、朱户、纳陛、舆马、乐则、牙贲之士、鈇钺、弓矢、秬鬯等九种器物及待遇，多授予对国家有大功的权臣）。"王导当真了，连忙谦虚地说自己不配。蔡谟接着说："九锡中我不记得其他东西，惟有短辕、犊车、长柄麈尾。"王导又羞又怒，却也无可奈何。

在传统的伦理道德中，不允许妻子对有丈夫丝毫不满，更不可能在公开场合指责自己的丈夫。才女谢道韫嫁给了王凝之，王凝之是王羲之的儿子。王谢都是高门，可谓门当户对，没想到新婚不久，谢道韫回到谢家，"意大不说"。谢安就劝道："王郎乃逸少之子，人材亦不恶，汝何以恨乃尔？"谢道韫回答说："不意天壤之中，乃有王郎！"谢道韫公然指责自己的丈夫："没有料到天地之间还有我丈夫这样的男人！"谢道韫年幼有才华，其咏雪"未若柳絮因风起"为一时佳话，故称"咏絮才"。丈夫王凝之，善草隶，也是一时名士。但谢道韫对丈夫却非常不满，所以才会有以上言论。王凝之先后出任江州刺史、左将军、会稽内史，并非庸才。大约其才智不及谢道韫，加上王凝之是虔诚道教信徒，所以在面对孙恩之乱时，竟然真的相信会有鬼兵相助，放松兵备，最后被孙恩所杀。据说谢道韫在王凝之被杀后，自己率领女婢抽刀出门，手刃数敌，当然比那个等候鬼兵相助的丈夫王凝之高

明许多。

还有一个例子，也可以看出魏晋妇风。一次，王浑与妻子钟氏共坐，看到他们的儿子王武子从院子里走过。王浑看见自己可爱的儿子就欣然地对钟氏说："生儿如此，足慰人意。"妇笑着回答说："若使新妇得配参军（参军，指的是王浑的弟弟王伦，曾任大将军参军），生儿故不啻如此！"钟氏，即钟琰，黄门侍郎钟徽之女，"有俊才女德"，入《晋书·列女传》，据说能诗善文，但公然对没有能嫁给小叔子表示遗憾，这即使在今天看来都是不可想象的。

魏晋女性受清谈与品题人物的影响，不少女性表现出了敏锐的政治意识和政治决断力，能够品鉴人物，决人于片语之间。

许允之妻阮氏是魏晋时期的一位著名女性，之所以著名，是因为她虽长相奇丑，但机智勇敢、富于政治决断，精神层面的"美"超越了生理层面的丑，为她赢得了非凡的赞誉。许允的妻子是陈留阮共之女，陈留阮氏是当时一流高门大族，而许允也是名士，这桩婚姻无疑是门当户对。花烛之夜，许允发现阮氏貌"奇丑"，就匆忙跑出新房，不肯再进。后来，许允的朋友桓范来看他，对许允说："阮家既然嫁丑女于你，必有原因，你得考察考察她。"许允听了桓范的话，果真跨进了新房。但他一见妻子的容貌拔腿又要往外溜，新妇一把拽住他。许允边挣扎边同新妇说："妇有'四德'，你符合几条？"新妇说："我所缺的，仅仅是美容。而读书人有'百行'，您又符合几条呢？"许允说：

"我百行俱备。"新妇说："百行德为首，您好色不好德，怎能说百行俱备呢？"许允哑口无言。从此夫妻相敬相爱，感情和谐。

许允在担任吏部郎时，所选拔任用的官吏都是他的同乡，于是魏明帝派人把他抓起来。武士带走许允的时候，阮氏追出来，告诉许允："明君可以用道理去说服，不能求情。"许允被抓后，家人号泣，阮氏说："不要紧，他很快就会回来。"然后煮了小米粥等许允回来。明帝审问许允用人之事时，许允按照妻子所教，回答说："为国选才，一定要了解他们。臣的同乡，是臣了解的人，陛下可以考察他们是否称职，如果不称职，臣愿领罪。"考察的结果，许允任用的同乡都很称职，于是明帝放了他。后来许允官至镇北将军，高兴地对妻子说："这下我可以高枕无忧了。"阮氏说："也许祸事正从这里开始，怎么可以说无忧呢？"许允素与夏侯玄、李丰友善，司马师怀疑许允也参与密谋以夏侯玄取代自己辅政，就将许允流放去乐浪，并在途中杀了许允。门生得到消息，慌忙跑来告诉阮氏。当时她正在织布，面色不改地说："早知道会有这么一天了。"门生想把许允的两个儿子藏起来，阮氏说："不关他们的事。"于是就带儿子们去墓所旁居住。司马师派钟会前来查看，并告诉钟会，如果许允儿子的才干赶得上他们父亲，就抓起来。许允的儿子问母亲怎么办，阮氏说："你们虽然不错，但是才具不足。可以敞开胸怀与钟会交谈，无须担忧。也不要过于悲伤，钟会不说话，你们也不要说。不要问太多朝中的事。"儿

子们以母亲的教诲接待钟会，钟会回去如实禀告给司马师，许允的两个儿子终于在乱世中得以活命。

阮氏不仅聪敏睿智，而且能临危不乱，足智多谋，为丈夫和家庭化解了危机。在乱世之中，阮氏用自己的机智和勇敢保全了家小。

再如，名士山涛的妻子以自己的睿智对阮籍、嵇康做出了品题，只言片语之间就对阮籍、嵇康和山涛的学识、性格做出了准确的判断，展现了韩氏过人的才识。

山涛先与嵇康、吕安交了朋友，后来又结识了阮籍。很可能以山涛为中介，嵇康又与阮籍相识，他们之间相识的过程已经不可确知，但他们在一面之后就成为金兰之交，以至于山涛妻子韩氏都产生了好奇，韩氏问山涛："你刚认识的这两人好像非同一般。"山涛回答："我当今可以认作朋友的，只有此两人罢了。"韩氏听了更加好奇，就对山涛说，"僖负羁的妻子也曾亲自观狐偃、赵衰二人，我也想看看他们到底是什么样的人。"有一天，嵇康、阮籍到山涛家拜访，韩氏就劝山涛一定留住他们住下，韩氏亲自准备了酒肉。夜里山涛与嵇康、阮籍三人谈得非常愉快，通宵达旦。韩氏在隔壁也观看了一夜，到了天亮还没回卧室。山涛进入内室后，就问韩氏："这两个人怎么样啊？"韩氏对自己丈夫山涛说："你的才气不如他们，但是观察问题的能力胜过他们。"山涛极为认同这一评价，他说："嵇康、阮籍二人也是这么认为的。"

韩氏的评价是相当有见解的。山涛的确是个很有器量和识度的人，在"七贤"中的声誉仅次于嵇、阮，

后来他任晋室的吏部尚书，举荐选拔官吏，才尽其用，皆一时之选。当然这种识度，也包括山涛的政治敏感和应变能力。正始八年（247），曹爽集团和司马懿集团已经到了兵戎相见之际，在不动声色中一场生死之决即将发生。山涛敏锐地感应到了这种政治气候，当时山涛正担任河南从事一职，他半夜起来叫醒了在一旁熟睡的同事石鉴："现在都什么时候了，竟然还睡得着，你知道司马懿托病不上朝意味着什么吗？"石鉴满不在乎地回答说："宰相生病不上朝，一纸诏书让他退休了事，你又操什么心呢？"山涛嗤之以鼻："你处于飞奔马群的铁蹄中间，还以为平安无事呢。"说完后，扔下任命书辞职回家了，从而躲避了高平陵政变。可见，韩氏的断言是非常正确的。

山涛之妻敢于提出要窥视阮籍、嵇康，并且达旦不返，这是严重违背名教妇德的。韩氏不仅没有丝毫羞愧，而且还引经据典，以《左传》中僖负羁的妻子也曾亲自观狐偃、赵衰二人为自己辩解。这说明魏晋时期女性拥有了名教之治下不可能有的某些自由。同时，韩氏对经典的熟知，说明她受过良好的教育，他对嵇康、阮籍及山涛所做出的判断，是建立在自己卓异的才华之上。

结　语

魏晋玄学向来就是一个颇具有争议性的话题。一千多年来，正统之士屡加指责，“清谈误国”几乎成为玄学挥之不去的梦魇。一提起玄学，人们总会将其与“亡国”、“误国”相联系。太多的指责，太多的“欲加之罪”，淹没了玄学瑰丽的色彩，使我们无法看清它的真实面目。其实，拂去历史的尘埃，再与名士们做一次亲密的接触，仔细玩味他们关于宇宙、人生、社会、信仰的思考，就会发现名士们的思想无不闪耀着理性的光辉。他们率真放达甚至惊世骇俗的言行，每每也能让生活在今天的我们为之震颤。我们真的了解他们吗？我们真的有理由和权力去做思想的评判者吗？那是一个怎样的时代？玄学为何能在这一时期得以形成，并成为主导士人生活的社会思潮？每一个时代都有自己的尺度，每一个时代的人们，也都生活在时代思想所筑起的囚牢之中。在人类心智的囚牢中，从来没有真正的自由者。每个时代的人们都只需对自己生存的时代负责，即使是苦难，也只能自己担起。

有人说，魏晋士人是真正的觉醒者，他们重新思

索、发现、把握生命的意义，以一种自然、真情、超逸、洒脱的方式生活，谈理论道，对酒啸歌。魏晋士人以自己的放达，体悟了一种自由的痛苦。因为迷惘，他们清谈；因为清谈，他们清醒；因为清醒，他们痛苦；因为痛苦，他们放达，居丧饮酒，散发裸裎，斋前墓柏，临丧驴鸣……当生活方式与思想交织在一起时，玄学也就成为一种生活方式的诠释，这无疑有损于思想应有的超越价值。

魏晋玄学已经成为历史，名士们也早已化为尘土。曲终琴息，悲哀与欢乐，成功与失败，那永远无法企及的理想，早已随着琴声迸发、荡漾、消散。我们如何解释与理解他们的学术思想，对他们而言已经没有任何意义。然而，他们又何尝真的离我们而去呢？在我们今天的社会生活、思想文化中，或多或少都遗传或掺入了他们的因子。体认过去，才能理解当下。其实，在学术思想的道路上，他们一直与我们结伴而行。魏晋玄学思潮的意义与价值，恰恰是对我们而言的。

参考书目

1.《后汉书》，中华书局，1965。

2.《三国志》，中华书局，1982。

3.《晋书》，中华书局，1974。

4.《高僧传》，中华书局，1992。

5.《庄子集释》，中华书局，1961。

6. 余嘉锡:《世说新语笺疏》，中华书局，2007。

7. 楼宇烈:《王弼集校释》，中华书局，1980。

8. 陈伯君:《阮籍集校注》，中华书局，1987。

9. 戴明扬:《嵇康集校注》，人民出版社，1962。

10. 王仲荦：《魏晋南北朝史》，上海人民出版社，1980。

11. 刘汝霖:《汉晋学术编年》，中华书局，1987。

12. 汤用彤:《魏晋玄学论稿》，人民出版社，1957。

13. 余敦康:《魏晋玄学史》，北京大学出版社，2004。

14. 王晓毅:《王弼评传》，南京大学出版社，1996。

15. 王晓毅:《郭象评传》，南京大学出版社，2006。

16. 王晓毅:《嵇康评传》，广西教育出版社，1994。

17. 王晓毅：《儒释道与魏晋玄学形成》，中华书局，

2003。

18. 高晨阳：《阮籍评传》，南京大学出版社，1994。

19. 马良怀：《崩溃与重建中的困惑——魏晋风度研究》，中国社会科学出版社，1993。

20. 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社，1987。

21. 唐翼明：《魏晋清谈》，东大图书有限公司，1992。

22. 冯友兰：《三松堂全集》，河南人民出版社，2001。

23. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，昆仑出版社，2006。

《中国史话》总目录

系列名	序号	书名	作者
物质文明系列（10种）	1	农业科技史话	李根蟠
	2	水利史话	郭松义
	3	蚕桑丝绸史话	刘克祥
	4	棉麻纺织史话	刘克祥
	5	火器史话	王育成
	6	造纸史话	张大伟　曹江红
	7	印刷史话	罗仲辉
	8	矿冶史话	唐际根
	9	医学史话	朱建平　黄　健
	10	计量史话	关增建
物化历史系列（28种）	11	长江史话	卫家雄　华林甫
	12	黄河史话	辛德勇
	13	运河史话	付崇兰
	14	长城史话	叶小燕
	15	城市史话	付崇兰
	16	七大古都史话	李遇春　陈良伟
	17	民居建筑史话	白云翔
	18	宫殿建筑史话	杨鸿勋
	19	故宫史话	姜舜源

系列名	序 号	书 名	作 者
物化历史系列（28种）	20	园林史话	杨鸿勋
	21	圆明园史话	吴伯娅
	22	石窟寺史话	常 青
	23	古塔史话	刘祚臣
	24	寺观史话	陈可畏
	25	陵寝史话	刘庆柱 李毓芳
	26	敦煌史话	杨宝玉
	27	孔庙史话	曲英杰
	28	甲骨文史话	张利军
	29	金文史话	杜 勇 周宝宏
	30	石器史话	李宗山
	31	石刻史话	赵 超
	32	古玉史话	卢兆荫
	33	青铜器史话	曹淑琴 殷玮璋
	34	简牍史话	王子今 赵宠亮
	35	陶瓷史话	谢端琚 马文宽
	36	玻璃器史话	安家瑶
	37	家具史话	李宗山
	38	文房四宝史话	李雪梅 安久亮

系列名	序 号	书 名	作 者
制度、名物与史事沿革系列（20种）	39	中国早期国家史话	王　和
	40	中华民族史话	陈琳国　陈　群
	41	官制史话	谢保成
	42	宰相史话	刘晖春
	43	监察史话	王　正
	44	科举史话	李尚英
	45	状元史话	宋元强
	46	学校史话	樊克政
	47	书院史话	樊克政
	48	赋役制度史话	徐东升
	49	军制史话	刘昭祥　王晓卫
	50	兵器史话	杨　毅　杨　泓
	51	名战史话	黄朴民
	52	屯田史话	张印栋
	53	商业史话	吴　慧
	54	货币史话	刘精诚　李祖德
	55	宫廷政治史话	任士英
	56	变法史话	王子今
	57	和亲史话	宋　超
	58	海疆开发史话	安　京

系列名	序号	书名	作者
交通与交流系列（13种）	59	丝绸之路史话	孟凡人
	60	海上丝路史话	杜　瑜
	61	漕运史话	江太新　苏金玉
	62	驿道史话	王子今
	63	旅行史话	黄石林
	64	航海史话	王　杰　李宝民　王　莉
	65	交通工具史话	郑若葵
	66	中西交流史话	张国刚
	67	满汉文化交流史话	定宜庄
	68	汉藏文化交流史话	刘　忠
	69	蒙藏文化交流史话	丁守璞　杨恩洪
	70	中日文化交流史话	冯佐哲
	71	中国阿拉伯文化交流史话	宋　岘
思想学术系列（21种）	72	文明起源史话	杜金鹏　焦天龙
	73	汉字史话	郭小武
	74	天文学史话	冯　时
	75	地理学史话	杜　瑜
	76	儒家史话	孙开泰
	77	法家史话	孙开泰
	78	兵家史话	王晓卫

系列名	序号	书名	作者
思想学术系列（21种）	79	玄学史话	张齐明
	80	道教史话	王　卡
	81	佛教史话	魏道儒
	82	中国基督教史话	王美秀
	83	民间信仰史话	侯　杰　王小蕾
	84	训诂学史话	周信炎
	85	帛书史话	陈松长
	86	四书五经史话	黄鸿春
	87	史学史话	谢保成
	88	哲学史话	谷　方
	89	方志史话	卫家雄
	90	考古学史话	朱乃诚
	91	物理学史话	王　冰
	92	地图史话	朱玲玲
文学艺术系列（8种）	93	书法史话	朱守道
	94	绘画史话	李福顺
	95	诗歌史话	陶文鹏
	96	散文史话	郑永晓
	97	音韵史话	张惠英
	98	戏曲史话	王卫民
	99	小说史话	周中明　吴家荣
	100	杂技史话	崔乐泉

系列名	序号	书名	作者
社会风俗系列（13种）	101	宗族史话	冯尔康　阎爱民
	102	家庭史话	张国刚
	103	婚姻史话	张　涛　项永琴
	104	礼俗史话	王贵民
	105	节俗史话	韩养民　郭兴文
	106	饮食史话	王仁湘
	107	饮茶史话	王仁湘　杨焕新
	108	饮酒史话	袁立泽
	109	服饰史话	赵连赏
	110	体育史话	崔乐泉
	111	养生史话	罗时铭
	112	收藏史话	李雪梅
	113	丧葬史话	张捷夫
近代政治史系列（28种）	114	鸦片战争史话	朱谐汉
	115	太平天国史话	张远鹏
	116	洋务运动史话	丁贤俊
	117	甲午战争史话	寇　伟
	118	戊戌维新运动史话	刘悦斌
	119	义和团史话	卞修跃
	120	辛亥革命史话	张海鹏　邓红洲

系列名	序号	书名	作者
近代政治史系列（28种）	121	五四运动史话	常丕军
	122	北洋政府史话	潘　荣　魏又行
	123	国民政府史话	郑则民
	124	十年内战史话	贾　维
	125	中华苏维埃史话	杨丽琼　刘　强
	126	西安事变史话	李义彬
	127	抗日战争史话	荣维木
	128	陕甘宁边区政府史话	刘东社　刘全娥
	129	解放战争史话	汪朝光
	130	革命根据地史话	马洪武　王明生
	131	中国人民解放军史话	荣维木
	132	宪政史话	徐辉琪　傅建成
	133	工人运动史话	唐玉良　高爱娣
	134	农民运动史话	方之光　龚　云
	135	青年运动史话	郭贵儒
	136	妇女运动史话	刘　红　刘光永
	137	土地改革史话	董志凯　陈廷煊
	138	买办史话	潘君祥　顾柏荣
	139	四大家族史话	江绍贞
	140	汪伪政权史话	闻少华
	141	伪满洲国史话	齐福霖

系列名	序号	书名	作者
近代经济生活系列（17种）	142	人口史话	姜　涛
	143	禁烟史话	王宏斌
	144	海关史话	陈霞飞　蔡渭洲
	145	铁路史话	龚　云
	146	矿业史话	纪　辛
	147	航运史话	张后铨
	148	邮政史话	修晓波
	149	金融史话	陈争平
	150	通货膨胀史话	郑起东
	151	外债史话	陈争平
	152	商会史话	虞和平
	153	农业改进史话	章　楷
	154	民族工业发展史话	徐建生
	155	灾荒史话	刘仰东　夏明方
	156	流民史话	池子华
	157	秘密社会史话	刘才赋
	158	旗人史话	刘小萌
近代中外关系系列（13种）	159	西洋器物传入中国史话	隋元芬
	160	中外不平等条约史话	李育民
	161	开埠史话	杜　语
	162	教案史话	夏春涛
	163	中英关系史话	孙　庆
	164	中法关系史话	葛夫平

系列名	序号	书名	作者
近代中外关系系列（13种）	165	中德关系史话	杜继东
	166	中日关系史话	王建朗
	167	中美关系史话	陶文钊
	168	中俄关系史话	薛衔天
	169	中苏关系史话	黄纪莲
	170	华侨史话	陈　民　任贵祥
	171	华工史话	董丛林
近代精神文化系列（18种）	172	政治思想史话	朱志敏
	173	伦理道德史话	马　勇
	174	启蒙思潮史话	彭平一
	175	三民主义史话	贺　渊
	176	社会主义思潮史话	张　武　张艳国　喻承久
	177	无政府主义思潮史话	汤庭芬
	178	教育史话	朱从兵
	179	大学史话	金以林
	180	留学史话	刘志强　张学继
	181	法制史话	李　力
	182	报刊史话	李仲明
	183	出版史话	刘俐娜
	184	科学技术史话	姜　超

系列名	序 号	书 名	作 者
近代精神文化系列（18种）	185	翻译史话	王晓丹
	186	美术史话	龚产兴
	187	音乐史话	梁茂春
	188	电影史话	孙立峰
	189	话剧史话	梁淑安
近代区域文化系列（11种）	190	北京史话	果鸿孝
	191	上海史话	马学强　宋钻友
	192	天津史话	罗澍伟
	193	广州史话	张　苹　张　磊
	194	武汉史话	皮明庥　郑自来
	195	重庆史话	隗瀛涛　沈松平
	196	新疆史话	王建民
	197	西藏史话	徐志民
	198	香港史话	刘蜀永
	199	澳门史话	邓开颂　陆晓敏　杨仁飞
	200	台湾史话	程朝云

《中国史话》主要编辑出版发行人

总 策 划	谢寿光　王　正
执行策划	杨　群　徐思彦　宋月华
	梁艳玲　刘晖春　张国春
统　　筹	黄　丹　宋淑洁
设计总监	孙元明
市场推广	蔡继辉　刘德顺　李丽丽
责任印制	岳　阳



本书通过政治背景、思想演进及社会风尚三个视角来展现魏晋玄学的历史形态，试图再现玄学的语境与发展轨迹。玄学已经成为历史，名士们也早已化为尘土。拂去历史的尘埃，再与名士们做一次亲密的接触，仔细玩味他们关于宇宙、社会、人生、信仰的思考，每每也能让生活在今天的我们为之震颤。

上架建议：中国历史



ISBN 978-7-5097-3312-7
定价：15.00元

www.ssap.com.cn

装帧设计/3A设计艺术工作室 www.3ads.com.cn